UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00097423 8

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/geschichtlicheda00dh

Geschichtliche Darstellung

der

jüdisch-alexandrinischen

Religions-Philosophie.

Verfaßt

von

August Ferdinand Dähne,

der Philosophie Doctor, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Königl. vereinigten Friedrichsuniversität zu Halle und ordentl. Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

In zwei Abtheilungen.

Erste Abtheilung.

Halle,
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1834.

LIBRARY
FEB 22 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

B
631
D3

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem gelehrten Publico ein Werk, welches, mit der wärmsten Liebe von mir gepflegt, seit längerer Zeit den Mittelpunkt meiner wissenschaftlichen Studien ausgemacht hat, obschon es weder den eigentlichen Grund, warum ich ihm meine Kräfte widmete, noch auch das letzte Ziel, was ich mit ihm beabsichtige, in sich selbst trägt. Vielmehr ist es in Wahrheit der christliche Alexandrinismus, der Beides, wie Grund so letztes Ziel dieser Arbeit umfaßt; diese erste christliche Religions-Philosophie, deren eigenthümlicher, ich weiß nicht, ob das religiöse Gemüth oder das religiöse Erkennen gewinnreicher beschäftigende Charakter und deren hohe, durch ihren innern Gehalt und durch das äußere Ansehen hochgeachteter, der Kirche heiliger Lehrer, ihrer ersten Urheber und Beförderer, fast alle kommende Jahrhunderte mehr oder minder kräftig ergreifende Bedeutung mit unwiderstehlichem Reize zunächst meine Aufmerksamkeit auf sich zog.

Allein so wie ich die vornehmsten Repräsentanten dieser christlich-philosophischen Methode kennen gelernt hatte, war ich überzeugt, daß sie, excentrisch, den Grund ihres Entstehens nicht in sich selbst trage, da sich in ihr der vollkommen genügende Grund ihrer Er-

klärung nicht finden lasse. Hiervon überzeugte ich mich um so leichter und um so gewisser, da die diesen feindlich entgegenstehenden positiven Theologen die Beschuldigung wider sie laut ausgesprochen, daß sie nicht an der reinen christlichen Lehre festhielten, sondern auch in frühern Philosophumenen und Theologumenen die Quelle ihrer religiösen Ueberzeugung fänden, und sie selbst, wenn freilich nicht solche Beschuldigung ausdrücklich zugestanden hatten, doch durch Berufung auf frühere Lehrer und Lehre zur Bestätigung der eignen oder vielmehr der christlichen Grundsätze ihr nicht eben ihr Gewicht nahmen. Nun bezog sich zwar Anschuldigung und Berufung fast ausschließlich auf die classische Philosophie des griechischen Alterthums: indeß so viel leuchtete alsbald klärlich ein, daß, wenn schon einige Aussprüche des christlichen Alexandrinismus mit dieser übereinkamen, oder auch wörtlich aus ihr entlehnt waren, doch der eigentliche philosophische Genius, der beide beherrschte, ein durch und durch verschiedener war. Niemals hatte die classische Philosophie von einer alle Seligkeit in sich einschließenden, ja, alle unsre Ahnung von solcher weit überragenden Anschauung Gottes gesprochen, oder auch gerade den menschlichen Körper als Hemmniß aufgewiesen, welches wie dem gleich Sein mit Gott so zwar auch jener anschauenden Seligkeit des Menschen entgegenstehe, aber doch durch Askese entfernt werden möge, wenn schon nur auf Augenblicke im irdischen Dasein. Und doch fand ich, je tiefer ich einzudringen glaubte, um so klärer, daß gerade diese beiden Lehrsätze, auf diese oder auf eine andere Weise begründet, und zu diesen oder andern Folgesätzen ausgedehnt die eigentliche Unterlage bildeten, auf welcher aller christ-

lich-philosophische Alexandrinismus im speculativen wie im praktischen Momente ruhe.

Genöthigt also den Erklärungsgrund dieser philosophischen Methode anderwärts zu suchen, den sie, die offenbar widerstrebende religiöse und philosophische Interessen in sich vereinigende, nicht in sich finden konnte und auch zu Folge historischen Zeugnisses nicht in sich fand, wandte ich meinen Blick zuerst auf den heidnischen, alexandrinischen Neuplatonismus, dessen überwiegendes Ansehen zur Zeit der Entwickelung des christlichen Alexandrinismus und dessen mannichfaltige äußere Berührungen mit diesem die Vermuthung eines innern Zusammenhanges nahe legten. Ich widmete nun dem Plotinus namentlich, dem ältesten und ächtesten Vertreter der heidnisch-neuplatonischen Philosophie, um so ausdauernde und ungetheiltere Aufmerksamkeit, je größere Schwierigkeiten er mir theils durch seine minder klare Denkweise, theils und vornehmlich durch den oft fast bis zur Unverständlichkeit verdorbenen griechischen Text entgegenstellte, ein Text, dessen Dunkelheit vielleicht selbst Creuzer's durch Schärfe und Gelehrsamkeit so oft an sich schon glücklicher und hier noch durch mannichfache Hülfsmittel sicherer geleiteter Blick nicht ganz wird durchdringen können (so begierig ich auch seiner schon so lange vergebens erwarteten Ausgabe dieses Philosophen entgegensehe), da diese sich in eine Zeit zu verliehren scheint, bis wohin keine Hülfsmittel mehr reichen, ja bis zu Plotin's sprachlicher Eigenthümlichkeit und Nachlässigkeit selbst.

Und ganz geirrt hatte ich mich in der vermutheten Wichtigkeit dieser Studien für meinen Zweck nicht.

Ich fand theilweis augenscheinlich-innern Zusammenhang. Einzelne Ansichten wie ganze Ideenverbindungen, die in dem christlich-philosophischen Kyklus ganz unbegreiflich fremd dastanden, gewannen nun einen Anhalt und in ihm eine Erklärung. Es offenbarte sich nicht selten ein geschichtlich-vermittelnder Verband, der, da er eben nicht in der Sache selbst begründet lag, ohne diesen nur zufällig und willkührlich auf diese oder jene Weise hätte vermuthet werden können. Die äußere Frucht dieser Studien war eine kleine Schrift über Klemens von Alexandrien und die Spuren neuplatonischer Philosophie in dessen Gnosis,[1]) in welcher ich einige Belege zu dem eben jetzt Berührten niederlegte und welche, so weit sie als akademische Gelegenheitsschrift Beachtung finden konnte, mit der aufmunterndsten Freundlichkeit aufgenommen worden ist.

Indessen fand ich auch in dieser Combination den Beruhigungspunkt für meine Forschungen noch nicht. Vorerst blieben doch noch immer viele einzelne Erscheinungen im christlichen Alexandrinismus unverbunden, unbedingt und somit unbegriffen wie unbegreifbar, und dann war mir überhaupt nicht weniger unerklärlich, wie sich die heidnisch-alexandrinische Philosophie durch sich gebildet haben könne, als diese Bedenklichkeit den christlichen Alexandrinismus selbst traf. Oder wie? Wenn es anders ein Gesetz, wie im physischen Wachsthume so in der geistigen Entwickelung ist, daß, obschon Einzelne sich von ihrer Zeit losscheiden mögen, aber auch darum von

---

1) De γνώσει Clement. Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Commentat. hist. theolog. Lips. 1831. 8.

dieser unverstanden oder unbeachtet vorübergehn, doch keine allgemeine Weiterbildung des menschlichen Geistes in seinem Ganzen möglich sei, die nicht in dessen früherem Zustande ihren sie zunächst veranlassenden Grund findet: so würde ich entweder an diesem Gesetze haben irre werden müssen, oder ich konnte im Heidenthume selbst nicht die Ursache des neuplatonischen Heidenthumes erkennen. Wie fern stand letzteres nicht allen Formen, zu welchen sich dieß früher bestimmter entwickelt hatte; wie fern nicht namentlich denen, die in der Zeit, in welcher es sich bildete, die vorherrschendsten waren, dem Materialismus der Stoiker, der Genußsucht der Epikureer, der Skepsis der damals geltenden Akademie? Im Christenthume selbst etwa den ersten Entwickelungskeim für dasselbe zu finden, wie Mosheim meinte, fand ich schon deßhalb unstatthaft, weil es sich in seinen ersten Aeußerungen weithin bis in eine Zeit verliehrt, wo aller Einfluß des Christenthums undenkbar wird; dem Versuche Vieler im natürlichen Uebersprunge aus einem Extreme zum andern das vermittelnde Band zu suchen, welches die beiden Entwickelungspartien (die frühere heidnische und heidnisch-alexandrinische) verknüpfe, stand außerdem, daß das frühere Extrem bereits seit Langem bestanden hatte, ehe es zum andern übergesprungen wäre und so schon indirect bezeugte, daß es auch als Extrem noch Etwas fordere, um das Weitere zu erklären, das Andere entgegen, daß ein solcher Umschwung erst dann psychologisch-historische Wahrheit in sich tragen würde, wenn er vom Volke ausgegangen wäre, indem ein unmittelbares, religiöses Bedürfniß, welches zunächst alle entgegenstehende Meinungen der Philosophen bei Seite gesetzt

hätte, am allerwenigsten gerade in dem Philosophen selbstständig hervorzutreten pflegt.

Ueberdem trat nun auch hier die Geschichte bestätigend hinzu. Denn da ich in Folge mehrer Hindeutungen, die ich namentlich bei Klemens und Eusebius fand, für den Zweck der Untersuchungen über den christlichen Alexandrinismus auch auf den Philo vorzüglich aufmerksam gemacht worden war, der schon Gleiches behauptet oder vielmehr Gleiches in dem verborgenen Sinne seiner heil. Schriften gefunden habe und durch diesen auf die jüdisch-alexandrinische Religions-Philosophie im Allgemeinen, und da ich so ferner denn auch diese mit vergleichendem Blicke zu beleuchten begann: so fand ich nicht nur, daß dieselbe philosophische Methode noch ehe irgend eine Spur derselben bei den Heiden oder gar bei den Christen sich vorfand oder auch sich vorfinden konnte, unter den Juden in ihren allgemeinen und charakteristischen Zügen ausgebildet vorlag, sondern daß auch unter ihnen erst, oder bei genauerer Einsicht in ihre religiösen und philosophischen Bedürfnisse die Ausbildung einer solchen Religions-Philosophie vollkommen klar werde, die dann durch ihren eigenthümlichen religiösen Reiz sich selbst den Heiden empfahl, deren Entgegentreten zum Theil dieselbe erst hervorgerufen hatte, und durch das hierdurch noch obenein erwirkte Uebergewicht verbunden mit der vorläufigen Abhülfe aller Hindernisse, welche eine positive Religion als solche einer bestimmten philosophischen Richtung in den Weg legen konnte, einen wohlgebahnten Zugang zu den christlichen Heiligthümern fand, ob sie schon in diesen natürlich nach Bedürfniß der veränderten Umstände und nicht ohne Rücksicht auf

die im Heidenthume erwirkte Modification, die damals kräftiger auftrat, als der eigentliche philosophische Stamm, theilweis umgestaltet wurde.

Hierin die Ausführung Dessen, was ich im Eingange dieser Vorrede sagte, daß dieß Werk wenn schon seit geraumer Zeit der Mittelpunkt einer Studienreihe, doch weder deren Anfang noch eigentliches Ziel bilde. Ob nun aber diese letztern Worte in dem Sinne zu fassen seien, daß ich selbst in einem zweiten Theile den heidnischen Neuplatonismus [2]) und in einem dritten die an sich schönste und reichste Periode dieser philosophischen Richtung, die den christlichen Theologen überhaupt und insbesondere den Forscher christlicher Geschichte vor Allem mit hoher Theilnahme erfüllende Vereinigung und theilweise Verschmelzung derselben mit dem Christenthume im christlichen Alexandrinismus darstellen werde (wozu allerdings schon nicht unbedeutende Vorarbeiten von mir vollendet sind), oder ob Solches einem Andern zu überlassen sei, den aber dann hoffentlich ein durch weniger Schwierigkeiten minder beschwerlicher Weg zum Ziele führen wird, muß vornehmlich davon abhangen, in welchen Verhältnissen mir späterhin von der Vorsehung mein Wirkungskreis angewiesen werden wird. An dem Interesse wissenschaftlicher und sachkundiger Freunde religiösen und namentlich christlichen Glaubens an solcher Aufgabe zwei-

2) Ueber welchen wir nächstens dem von ihm (in s. quaestionum de dialectica Plotini ratione fasc. I., specimen historiae philosophiae alexandrinae [jedoch, wie es scheint, bloß der heidnischen] a se conscribendae. Numburg. 1829. 4.) versprochenen Werke des Herrn Prof. **Steinhart** in Pforte entgegensehen können.

fele ich so wenig, als ich wünsche an dem Beifalle derselben an meiner Ausführung dieser zweifeln zu dürfen.

An dieses Interesse kann auch schon der Gegenstand dieses ersten Theils einen, wie ich glaube, um so gerechteren Anspruch erheben, da er gerade nicht nur für die Studien der geschichtlichen Theologie, sondern auch für die der exegetischen mannichfach fördernde Berührungspunkte darbietet.

Der Nutzen, welchen die Kenntniß der jüdisch-alexandrinischen Schriftsteller und namentlich des Philo für die Auslegung der heiligen Schriften des N. T. darbietet, ist in einer gewissen Sphäre fast niemals verkannt und auch zum Theil recht glücklich herausgestellt worden. Ich meine hier zunächst diejenige Sphäre, die ich die der eigentlichen Philologie nennen möchte, in welcher der eigenthümliche Gebrauch dergleichen einzelnen Worte und Redensarten hervorgehoben und auf ähnliche des N. T. angewendet wurde, die unabhängig von dem besondern philosophischen Sprachgebrauche der jüdischen Alexandriner sich in ihnen als Repräsentanten späterer Gräcität überhaupt vorfinden. Diese Bemühungen, denen sich in ältern Zeiten namentlich Johann Alberti,[3] Johann Bened. Carpzov[4] und Lösner,[5] in neuern Schef

3) Specimen observationum in N. T. ex Philonis libro de opificio mundi erutarum, in dem Bremer Museo Vol. I. 1. p. 106. sqq.

4) Sacrae exercitationes in S. Pauli epist. ad Hebraeos ex Philone Alexandrino. Helmst. 1750. 8.

5) Observationes ad N. T. e Philone Alexandrino. Lips. 1777. 8. Vergl. mit 2 Programmen Adam Friedr. Kühn's spici

fer [6]) und gewissermaßen Schneckenburger [7]) unterzogen, werden durch dieses Werk natürlich nur sehr gelegentlich gefördert werden können.

Allein auch ein anderer Zweig der Wichtigkeit, welche die vertrautere Kenntniß der jüdischen Alexandriner für Exegese hat, konnte in einzelnen Momenten nicht leicht unbemerkt bleiben. Schon der Versuch das Prooemium des Johannes zu erklären führte die Interpreten fast mit Nothwendigkeit zur Kenntnißnahme der jüdisch-philosophischen Terminologie unsrer Alexandriner. Daß aber die Nützlichkeit oder vielmehr die Nothwendigkeit in letzterer behufs der Erklärung der neutestamentlichen Schriften erfahren zu sein, sich nicht bloß auf dieß Prooemium erstrecke, sondern eine ungleich weitere Ausdehnung für sich fordere, ist zwar allerdings seltener erkannt worden, indessen doch von Großmann [8])

---

legium Loesneri observationum ad N. T. e Philone, Alexandrino. Sorav. 1783. 4. (ein zweiter verbesserter Abdruck Pfort. 1785. 8.)

6) Quaestiones Philonianae. Quaest. II.: De usu Philonis in interpretatione N. T. Marb. 1831. 8.

7) In seiner annotatio ad epistol. Jacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Stuttgard. 1832. 8., in welcher auf den Philo eine vorzügliche Rücksicht genommen ist.

8) De philosophiae Judaeorum sacrae vestigiis nonnullis in epist. ad Hebraeos conspicuis. Libellus, quo V. S. V. Christoph. Frid. Enkio, rell., sacra semisecularia muneris ecclesiastici pie gratulati sunt collegae Lipsienses. Lips. 1833. 4. — Vergl. auch hiermit die sich jedoch in einem etwas andern Kreise bewegende Abhandl. v. Ammon's de vestigiis theolog. Judaic. in epist. ad Roman., in Dessen nov. opusc. theol. Gotting. 1803. 8.

und Schneckenburger [9]) nicht ganz unbeachtet geblieben. Auch habe ich selbst beiläufig, theils in einer frühern Abhandlung, [10]) theils in diesem Werke [11]) hierauf aufmerksam gemacht. Diese ganze Untersuchung wird nun aber natürlich durch richtige Einsicht in die jüdisch-alexandrinische Philosophie und deren Terminologie wesentlich gefördert, oder vielmehr erst begründet. Die Anwendung und theilweis weitere Durchführung der in letzterer Hinsicht in diesem Werke gegebenen Resultate auf die Exegese des N. T. würde noch Manches und Ersprießliches zu leisten vermögen, wozu sich mir vielleicht an einem andern Orte passende Gelegenheit darbietet.

Dagegen verzichte ich gerne auf einen andern Gebrauch, den man vielleicht von dieser Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie machen möchte, da man letztere selbst mehrfach für diesen Zweck herausgestellt hat. Ich meine den Gebrauch behufs der Nachweisung, daß nicht nur die sprachliche Fassung der Lehren im N. T. und nicht nur die historische Modification des christlichen Geistes vom spätern philosophischen Standpunkte aus, sondern des Christenthums eigenstes Wesen, Jesu Christi eigne Lehre vom göttlichen Sein und Wirken und von den menschlichen Pflichten eine, wenn auch die schönste, Manifestation in der Entwicke-

---

9) Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen in Dessen Beiträgen zur Einleitung ins N. T. und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen. Stuttgart 1832. 8. No. 10.

10) Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo, angeknüpft an eine Untersuchung über deren ursprüngliche Anordnung in den theol. Studien u. Kritiken von Ullmann und Umbreit Jahrg. 1833. Heft 4. S. 1008. N. a.

11) Vergl. z. B. S. 62. Note 37., S. 390. N. 514.

lungsreihe alexandrinischer Philosophie gewesen sei. Ich würde einen solchen Gebrauch dieser Studien auch nicht einmal im Allgemeinen mißbilligend zu bezeichnen für nöthig geachtet haben, zumal da er bei einer genauern Kenntniß jener philosophischen Methode, wie sie nach meinen Wünschen dieß Buch gewähren soll, in seinem Urgrunde selbst immer klärer hervortritt, wenn nicht noch in der neuesten Zeit ein Recensent der schwickertschen Bibliothek der griechischen Kirchenväter, dem Theile [12]) antwortete und namentlich Gfrörer [13]) in diesem Betrachte in die Fußtapfen der freilich unter einander selbst nicht wenig verschiedenen Männer, eines Lohdius, [14]) eines Bahrdt, [15]) eines Ballenstedt [16]) und der Verfasser einiger Abhandlungen in den Beiträgen zum vernünftigen Denken [17]) getreten wären.

Was nun ferner die Hülfsmittel anlangt, die für den Gegenstand der folgenden Untersuchungen schon vorhanden sind: so sind die specialen zugleich mit den Quellen an den einzelnen betreffenden Orten besonders angegeben worden. Aus ihnen ist auch verhältnißmäßig am meisten Gewinn zu schöpfen. Die allgemeinen Geschichten der Philosophie, von denen die neueste von H. Rit-

---

12) Christus und Philo in Winer's und Engelhardt's neuem theol. Journ. Band 9. (1829.) St. 4. S. 386. ff.

13) Im Vorworte zu s. kritischen Geschichte des Urchristenthums, Stuttgart 1831. 8.

14) Dissert. de modo summam religionis Christianae ante Christum tradendi ejusque vestigiis in Philone Judaeo. Lips. 1704. 4.

15) In s. Briefen über die Bibel im Volkstone, Berlin 1784. ff. 8.

16) Philo und Johannes u. s. w. Braunschweig 1802. 8.

17) Besonders Heft 1. S. 44. ff. und Heft 7. S. 142. ff.

ter noch nicht bis zu diesen gediehen ist, sind alle über den jüdischen Alexandrinismus, den sie auch in seiner historisch-philosophischen Bedeutung minder kannten, mehr oder weniger kurz und dürftig, liegen auch nun der Zeit ihrer Abfassung nach größerntheils so fern von uns, daß sie nur mit steter und umfassender Berücksichtigung des seitdem auf dem Gebiete der Quellen-Bekanntschaft, -Kritik und -Erklärung Geleisteten oder Vorbereiteten benutzt werden können. Am Meisten tritt hier noch Buhle hervor. Ueber die allgemeinen Geschichten der jüdischen Philosophie, deren Wichtigkeit der bedeutenden Anzahl derselben nur sehr unvollkommen entspricht, behalte ich mir vor in der Vorrede zur zweiten Abtheilung einige Nachrichten mitzutheilen, da ich bis dahin noch einige Werke zu erlangen hoffe, deren kürzere Beurtheilung zweckdienlich sein möchte. Ueber jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie in ihrem Ganzen kenne ich kein Werk. Denn Gfrörer's kritische Geschichte des Urchristenthums, [18]) welche für den ersten Band sich als Aufgabe gestellt hatte: Philo und die alexandrinische Theosophie oder den Einfluß der jüdisch-ägyptischen Lehre auf die des N. T. gibt nicht sowol eine solche Geschichte; denn sie berichtet gar Nichts (wenigstens nach dem freilich eben hierin sehr unvollkommenen Plane des Werks) über diese philosophische Methode, über deren Ursprung und deren eigenthümlichen Charakter im Allgemeinen, sondern ist ausschließlich ein Aggregat von Abhandlungen über einzelne hierher gehörige Punkte, deren dann an den einzelnen betreffenden Orten gedacht

18) S. Note 13. Bis jetzt ist nur der 1. Band in 2 Abtheilungen erschienen.

worden ist. Matter's alexandrinische Schule [19]) bewegt sich zunächst überhaupt auf einem andern Gebiete und konnte dem Plane des Werkes gemäß, der die ganze äußere wie innere Erscheinung dieser Schule umfaßt und in letzterm Betrachte jeder wissenschaftlichen dort gepflegten Richtung gleiches Recht angedeihen lassen mußte, unserm Gegenstande nur sehr getheilte und vorübergehende Aufmerksamkeit widmen. Für die Geschichte der übrigen einzelnen Wissenschaften dagegen, welche vorzüglich und wie sie zu Alexandrien geübt worden seien, worüber ich in diesem Werke (S. 12. ff.), gleichfalls in Folge meines Planes, nur kürzlich sprechen konnte, sind bei Matter die einzelnen nähern Data zu finden, worauf hier im Allgemeinen hingewiesen zu haben genügen mag.

Bei Erwähnung der allgemeinen Hülfsmittel für jüdisch-alexandrinische Religions-Philosophie insbesondere kann ich nicht unerwähnt lassen, daß uns auch aus dem Alterthume einige Mittheilungen über diese aufbehalten worden seien, welche als Mittheilungen Solcher, die sich nicht selbst dieser philosophisch-religiösen Richtung ergaben, auf keinen andern Platz als auf den der frühesten Hülfsmittel Anspruch machen können. Die offenbar wichtigste hierauf bezügliche Stelle findet sich in **Euseb. Praepar. evangel. VII. 12. p. (edit. Colon. Franc. Viger. 1688. fol.) 320.—22.**, wo Euse-

19) Essai historique sur l'école d'Alexandrie et coup d'oeil comparatif sur la littérature grecque depuis le temps d'Alexandre le Grand jusqu' à celui d'Alexandre Sévère. Ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles lettres. 2 Tom. A Par. 1820. 8.

bius, bevor er aus Stellen der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophen selbst nachweis't, daß diese außer Gott noch ein anderweit göttliches Wesen, als zweites Princip kennen gelehrt hätten, nach eignem besten Wissen deren Ansichten hierüber im Zusammenhange mit den beigebrachten Zeugnissen der heil. Schrift und ihren anderweit religions-philosophischen Ideen auseinanderzusetzen sich bemüht. Außerdem haben auch jezuweilen heidnische Schriftsteller der spätern Zeiten, wenn sie der Juden gedenken und eine kurze Einsicht in deren besondere religiöse Ueberzeugungen gewähren wollen, gerade auf deren alexandrinische Gestaltung Rücksicht genommen, in der diese nicht nur eine bedeutende äußere Ausdehnung gewonnen hatten, sondern auch heidnischen Schriftstellern noch die meisten Berührungspunkte darboten. Als wichtigere Stellen in diesem Betrachte habe ich ausgezeichnet **Diod. Sic. I. p. 105., Excerpt. Phot. ex ejusd. libr. XL. p. 542. sq., Strabon. Geograph. XVI. Cap. II. §. 35. p. 760. sqq., Dion. Cass. Histor. Roman. XXXVII. cp. 17. sqq. p. 122. sqq., Tacit. Histor. V. 5.** Doch sind natürlich alle diese Stellen von viel geringerer Bedeutung für Verständniß und Vervollständigung der uns sonst bekannten Quellen der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, als vielmehr diese jene erklären und berichtigen müssen.

Ich habe nur noch einige wenige Bemerkungen anzufügen. Vorerst diese, daß ich die alten Schriftsteller nicht sowol nach den besten Ausgaben, als nach denen citiren werde, deren Abtheilungen, Seitenzahlen und Kapitel, den übrigen beigeschrieben zu sein pflegen, was besonders in der patristischen Literatur, wo die bes-

sern

sern Ausgaben nicht immer die zugänglichsten sind, mir sehr wichtig erschien. Aus diesem Grunde führe ich die Werke des Philo nach der Ausgabe von Turnebus und Höschel Frankf. 1691. Fol.; [20]) die des Klemens von Alexandrien nach der sogenannten sylburgischen Paris 1641. Fol. an, u. s. f., wodurch diese Citate von Jedem, der im Besitze einer der gewöhnlichen Ausgaben ist, leicht gefunden werden können. Dagegen bin ich natürlich in der Anführung der Textesworte stets den Recensionen gefolgt, die mir die besten schienen, habe auch bisweilen durch eigne, wo sie irgend bedeutender waren besonders angezeigte Verbesserungen, die mir nothwendig schienen, demselben seine ursprüngliche Farbe wiederzugeben versucht. Die Citate des A. T. sind stets nach den **LXX** gegeben, indem diese eigentlich den Canon der Alexandriner bildeten; differirt die Abtheilung dieser von der des Urtextes: so ist die letztere in Klammern beigefügt. Zuletzt nur noch die Notiz, daß ich das sogenannte 2. und 3. Buch des Philo **de vita Mosis** stets nur als zweites anführe, indem ich an einem andern Orte überzeugend dargethan zu haben meine, daß man nur zwei nicht drei Bücher dieser Schrift zählen darf. [21])

Die zweite Abtheilung, welche außer einem Register und einigen namentlich literarischen Zusätzen das 3. Buch, oder die Untersuchungen über die übrigen hi-

---

20) Natürlich sind hiervon diejenigen Werke ausgeschlossen, welche Mangey, Mai und Aucher zuerst edirten, da diese nach den Seitenzahlen ihrer Ausgaben citirt werden mußten. Doch sind diese dann immer besonders bezeichnet.

21) S. die Note 10. erwähnte Abhandlung S. 1031. ff.

storischen Denkmale einer reinen jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie außer den (im 2. Buche) erwähnten Repräsentanten derselben umfassen soll und unter diesen namentlich die über den Alexandrinismus der **LXX**, auf welche ich besonders aufmerksam zu machen mir erlaube, wird der ersten auf dem Fuße nachfolgen und befindet sich bereits unter der Presse. Für jetzt bleibt mir Nichts übrig, als mich und mein Buch dem freundlichen Urtheile des Lesers angelegentlichst zu empfehlen.

Halle, den 25. Mai 1834.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Buch. S. 1.—97.

Darstellung der Entstehungsgründe einer Religionsphilosophie unter den alexandrinischen Juden. Deren Charakter und Entwickelungsgang im Allgemeinen.

Kapitel 1. Mittheilungen über die politischen und wissenschaftlichen Verhältnisse Aegyptens und namentlich Alexandriens, in wie weit diese einen Einfluß auf die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie äußerten . . . . . S. 1.—27.

Kapitel 2. Entwickelung des religiösen Elements der Juden unter diesen äußern politischen und wissenschaftlichen Verhältnissen zu einer Religionsphilosophie; deren Charakter und innerer Entwickelungsgang im Allgemeinen . . S. 28.—97.

Zweites Buch. S. 98.—497.

Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie auf der Stufe ihrer höchsten Ausbildung im Grundsatze wie im Leben. — Philo; die Therapeuten und Essener.

Kapitel 1. Philo als Repräsentant der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Einige Bemerkungen über seine Persönlichkeit und seine Schriften . . . . . S. 98.—113.

Kapitel 2. Darstellung des philonischen Lehrbegriffs S. 114.—438.

Abtheilung 1. Die speculativen Philosopheme Philo's S. 114.—341.

Abschnitt 1. Das göttliche Wesen oder der Urgrund alles Vorhandenen nach seinem reinen Sein, als das realisirte

Ideal aller dem Menschen denkbaren Vollkommenheit S. 114. — 161.

Abschnitt 2. Die eigentlich kosmologischen Principien Philo's. Die göttliche Dynamik. — Die Materie. Die Bildung des Weltalls . . . . . S. 161. — 283.

1.) Nothwendigkeit göttlicher Mittelkräfte überhaupt S. 161. — 170.

2.) Nothwendigkeit einer Materie . . . S. 170. — 175.

3.) Weitere Bestimmungen Philo's über die Materie . . . . . S. 175. — 202.

4.) Weitere Bestimmungen Philo's über die göttlichen Mittelkräfte . . . . . S. 202. — 246.

5.) Die göttliche Weltbildung. Beschaffenheit der gebildeten (geistigen und sinnlichen) Welten S. 246. — 288.

Abschnitt 3. Die Anthropologie Philo's . . S. 283. — 340.

Abtheilung 2. Die Ethik Philo's . . . . S. 341. — 423.

Abtheilung 3. Jüdische National-Ansichten und Hoffnungen Philo's und deren Verhältniß zu seinen philosophischen Speculationen. Vorzüglicher Werth der jüdischen Nation. Messias . . . . . S. 423. — 438.

Kapitel 3. Von der Uebung der alexandrinisch-jüdischen ethischen Grundsätze im Leben, oder von den Therapeuten und Essenern . . . . . S. 439. — 497.

Erstes

Erstes Buch.

Darstellung der Entstehungsgründe einer Religionsphilosophie unter den alexandrinischen Juden. Deren Charakter und Entwickelungsgang im Allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Mittheilungen über die politischen und wissenschaftlichen Verhältnisse Aegyptens und namentlich Alexandriens, in wie weit diese einen Einfluß auf die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie äußerten. [1])

Der Keim zu den wissenschaftlichen und philosophischen Studien, die im Verlaufe ungefähr der 5 Jahrhunderte, in deren Mitte die Geburt Jesu fällt, in Aegypten und namentlich

1) Wir würden wahrscheinlich hierüber weit genauere Mittheilungen geben können, wenn wir nicht gerade auf diesem Gebiete sehr bedeutende Verluste alter und specialer, zum Theil einheimischer Nachrichten zu beklagen hätten. Ueber Alexandrien insbesondere hatten geschrieben: der arabische, in Athen gebildete Sophist Kallinikus in s. 10 BB. περὶ τῶν κατ' Ἀλεξάνδρειαν (s. Suid. lex. u. d. Namen), Kallixenus Rhod. περὶ Ἀλεξανδρείας, dessen Athenaeus V. p. 196. A. u. IX.

in Alexandrien gepflegt, zwar auch nach andern Richtungen menschlichen Forschens hingewendet, jedoch vorzugsweise auf das religiöse Leben bezogen wurden; dieses dann aber auch in den sonst so weit von einander geschiedenen Modificationen des heidnischen, jüdischen und christlichen Glaubens mit einem gemeinschaftlichen, scharf bezeichneten und vorzüglich interessanten Charakter durchzogen, war kein einheimisches Erzeugniß des Landes. Auch möchte zu solchem schwerlich die natürliche Beschaffenheit desselben geeignet sein; [2]) denn unverhältnißmäßig schneller und kräftiger als der kältere, das Allgemeine

---

p. 387. D. (edit. Casaub. Lugd. 1657.) Erwähnung thut, Apollonius Rhod. ἡ τῆς Ἀ. κτίσις (bei dem Scholiast. zu des Nikander theriac. edit. Schneider. Lips. 1816. 8. p. 45.). Auch erwähnt Photius Cd. 279. Horapoll. περὶ τῶν πατρίων Ἀ. — So sind uns auch von den ziemlich zahlreichen alten Schriftstellern über die ägypt. Geschichte in dem uns betreffenden Zeitraume größtentheils nur wenige Fragmente übrig geblieben; so von Manetho, Priester zu Heliopolis unter Ptolem. Philadelph., dem er sein W. Αἰγυπτιακῶν, 3 BB., widmete, von Eratosthenes, namentlich s. ägypt. Chronographie, Ptolemaeus Mendes., Apollon. Molo (dieser wenigstens nach Cosm. Indicopl. XII. edit. Venet. 1731. f. p. 172., der auch noch einige Andere nennt), und der Grammatiker Apion. Außerdem müssen wir unsre Notizen aus den allgemeinen Werken des Polybius, Diodor. Sicul., Athenaeus, Strabo u. A. schöpfen, welche, eben so, wie jene Fragmente, in wie weit sie unsern Zwecken dienen, unten näher angeführt werden. Unter den Hülfsmitteln für die Geschichte Aegyptens und insbesondere der wissenschaftlichen Bestrebungen daselbst in dem Zeitraume, welcher uns beschäftigt, s. außer den allgemeinen Geschichtswerken u. denen über die Ptolemäer v. Vaillant (1701.), Champollion (1819.) u. Drumann (1821.) überhaupt, Chr. G. Heyne de genio saeculi Ptolem., opp. academ. (Gotting. 1785. sqq.) I. 76. sqq., u. Deff. Recognitionen dazu VI. p. 436. sqq. J. C. F. Manso Alexandrien unt. Ptolem. 2., in Briefen des Römers Numerius Fab. Pictor a. s. Bruder Marcus, in d. Samml. s. vermischten Schriften (Leipz. 1801.), I. p. 220. sqq. II. p. 321. sqq.

2) Hierüber s. Heeren's Ideen Th. 2., Ritter's Erdkunde Th. 1., vorzüglich Herder's Ideen Buch 12. Kap. 5.

und Begriffliche suchende und so eigentlich Wissenschaft und Philosophie basirende Verstand reift unter dem heißen Himmel, der es umschließt, die schöpferische Einbildungskraft, die selbst das Leblose beseelt, das Allgemeine individualisirt und das nur Gedachte schon deßhalb in den Kreis des wirklich Vorhandenen einführt. Und so scheinen denn seine Einwohner in der Eigenthümlichkeit ihrer geistigen Bildung schon von Natur mehr als auf begriffliches Wissen und Denken darauf hingewiesen, sich durch eine Art sinnlicher Vertrautheit mit dem Geistigen und Göttlichen zu charakterisiren und je nach der Weise, zu welcher sich diese wieder näher bestimmt, und je nach der besondern nationalen oder erworbenen Bildungsstufe der Völker, mit denen sie in Berührung treten, sich hohe Verehrung oder ungemessenen Spott zuzuziehen, wobei es ihnen denn noch, eben auch in Folge ihres Klima's — welches an sich eine große Anzahl Bedürfnisse ganz oder doch in höherm Grade entbehrlich macht, die der Bewohner kälterer Länder nur sehr schmerzlich oder auch auf keine Weise missen könnte; und welches auch überhaupt kein rechtes Wohlgefallen an dem sinnlichen Leben gewinnen, sondern dasselbe mehr mit trübe gestimmtem, sich am liebsten in sich selbst zurückziehendem Geiste betrachten läßt — erlaubt ist, eine solche Vertrautheit mit dem Göttlichen durch ein äußerlich so abgeschiedenes Leben glaubwürdiger und heiliger darzustellen, daß ihnen ein großer Theil Menschen selbst nicht einmal in der Beurtheilung, wie solches ihnen möglich sei, folgen kann.

In solches asketisch-mystisches Gewand gehüllt erscheint die nationale Weisheit der Aegypter, wo sie sich nur zeigt. Darum vermochte auch die übergetragene griechische Weisheit, als dem Nationalgeiste zu fremd, selbst nicht einmal das Volk zu bilden, und während die alexandrinischen Philosophen sich für philosophisch-würdige Bestimmungen über das Wesen Gottes abmühten, dieses zuletzt über alle, nicht nur körperliche, sondern auch geistige Eigenschaften des Menschen hinausschraubten, und es für so unendlich vollkommen gehalten wissen wollten, daß kein Wort, kein Gedanke, ja, keine Ahnung

vom eigentlichen Wesen Gottes in eines Menschen Herz je gekommen sei, verehrte die Menge neben ihnen, anscheinend in dem möglichst schneidenden Contraste, ihre Katzen, Ibis, Apis, und andere angebliche Götter. Ich fügte jedoch nicht ohne Grund das Wort „anscheinend" an; denn eben schon die asketisch-mystische Denkweise der ägyptisch-griechischen Philosophen, die sich an die nur berührten Theologumene anschloß, daß der Mensch nämlich nichtsdestoweniger in die innigste Gemeinschaft mit Gott zu gelangen vermöge, wenn er durch Askese das Sinnliche, das im gewöhnlichen Zustande mit ihm verbunden sei, unterdrückt habe, weist schon die Reaction auf, durch welche der Nationalgeist den fremdwirkenden Einfluß zu bannen und sich zu assimiliren suchte. Mochte die Aeußerung des religiösen Sinnes bei dem Volke und den griechisch Gelehrten in den spätern alexandrinischen Zeiten fast noch weiter aus einander zu treten scheinen, als jene frühern in ihren frühern Elementen zusammengestellt: wesentlich waren sie sich schon bei weitem näher gerückt, nur daß sich die verwandten Principien bei jenem im sinnlichen Gebiete bewegten, während sie bei diesen in das geistige hinübergespielt waren. Darum, als denn nun auch das Volk endlich durch das Christenthum seinem sinnlichen Kreise entrückt und zu dem Geistigen geweiht worden war, und als einige alexandrinisirende Philosophen, ein Athenagoras, Pantänus, Klemens, Origenes, die früher liebgewonnenen Ueberzeugungen mit der neuen Gotteslehre zu verschmelzen gewußt hatten, schloß sich auch die Menge, als sich verwandten Geistes fühlend, enge an sie an. Die Semneen der philosophischen Therapeuten wandelten sich in Lauren christlicher Mönche, selbst die eigenthümlichen Dogmen, zu deren Festhaltung die philosophische Begründung jenes asketischen Mysticismus mit mehr oder weniger Nothwendigkeit Veranlassung gegeben, wurden, so befremdlich sie auch den Ohren Derer, die den Entwickelungsgang desselben nicht kannten, oder das Bedürfniß zu solchen nicht fühlten, klingen mußten, in die Glaubenslehre für die christlichen Schüler übergetragen, und von diesen, mochten

sie jene Nothwendigkeit derselben als Bedingniß für ihre endlichen Wünsche in klärerer oder trüberer Aussicht vor sich sehen, willig aufgenommen, wodurch dann auch diese, verkündigt von dem beredten Munde der Gebildeten und getragen von dem Ansehen einer vorzüglich geachteten Gemeine und von dem heiligen Scheine eines gottseligen Lebens, sich in die weitere Ferne, freilich weder immer treu gefaßt, noch treu befolgt, verbreiteten.

Aber eben hiermit war denn nun auch das Ziel des philosophischen und dann bald auch des wissenschaftlichen Lebens überhaupt in Aegypten gesteckt. Der Gährungsstoff, der von außen in den Nationalcharakter hineingeworfen worden war, hatte seine anregenden Kräfte verloren; die Differenzen, welche Entwickelung, Thätigkeit und Widerstand nothwendig machten, waren gewichen; geistiger Schlummer trat wieder an ihre Stelle. Es mag wunderbar scheinen, wie die alexandrinische Schule, nachdem sie einige Jahrhunderte lang Muster philosophischer Forschung und Toleranz gewesen war, im Laufe des 4ten und 5ten Jahrh. n. Chr. so plötzlich in das entgegengesetzte System übertrat, und Männer an ihre Spitze stellte, wie einen Theophilus, Kyrillus, Dioskurus, die mit kaum sonst gesehener starrer Wuth an ihren positiven Ansichten hingen: indeß bei schärferm Blicke theilt sich der Nebel, der hierüber ruht; die unphilosophische Nationalität Aegyptens war wieder in ihre frühern Rechte getreten, wenn sie nun auch zum Theil Sätze umfaßte, die sich durch die ihr feindliche Philosophie in ihrer Mitte entwickelt hatten.

Der dem ägyptischen Genius also fremden Wissenschaftlichkeit der Griechen hatten nur die Waffen derselben eine bleibende Stätte erkämpfen können. Zwar Alexander der Große selbst kümmerte sich um solche bei seinem dortigen Aufenthalte nicht. Er war viel zu sehr gedrängt durch den Verfolg seiner riesenhaften Siege und durch das viel wichtigere Geschäft, den Ammonischen Zeus zu seiner Anerkennung als des eigenen Sohnes zu bewegen, als daß er sich mit mehr, als der allgemeinen Anordnung der äußern Verhältnisse Aegyptens

und dem Plane für den Bau Alexandriens hätte beschäftigen können, durch deren Dasein und Blüthe an einem von ihm selbst gewählten Orte er auch in diesen Gegenden sein Andenken erhalten und geachtet wissen wollte. Als aber nach seinem Tode Aegypten in die Hände des kunstsinnigen, ja, kunstverständigen Ptolemäus, des Sohns des Lagus, fiel, erhob dieser, so wie seine nächsten Nachfolger, in denen sich wenigstens das Bestreben erhielt, durch äußere Förderung der Gelehrten als Mäcenaten der Wissenschaft zu glänzen, [3]) Aegypten zu der Höhe der Bildung, durch welche es sich in den ersten Jahrhunderten vor Chr. vor allen Ländern auszeichnete. [4])

Schon unter dem ersten Ptolemäer, Soter, (v. 323 bis 284 v. Chr.), der sich selbst in schriftstellerischen Arbeiten und

---

3) Wie wenig sich bei den folgenden Ptolemäern wahrer Geschmack an ächter Wissenschaftlichkeit und mithin selbstständiges Interesse an derselben äußerte, s. Plut. de discrim. adulat. et am. p. 60. A. und hierzu Wyttenb. comment. T. VI. p. 777., vergl. auch Heyne l. l. I. p. 89. VI. p. 436. sq. Manso l. l. I. 329. sqq. Mit Rücksicht hierauf äußert sich Senec. de tranq. anim. c. 9. über die Bibliotheken: non fuit elegantia illud aut cura, sed studiosa luxuria, imo ne studiosa quidem: quoniam non in studium, sed in spectaculum comparaverant (libros). Ja, Ptolemäus (7.) Physkon verstieß und verfolgte sogar die Gelehrten, vergl. Athen. IV. 184. B.: *οὗτος γὰρ πολλοὺς τῶν Ἀλεξανδρέων ἀποσφάξας, οὐκ ὀλίγους δὲ καὶ φυγαδεύσας τῶν κατὰ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐφηβησάντων ἐποίησε πλήρεις τάς τε νήσους καὶ πόλεις ἀνδρῶν γραμματικῶν, φιλοσόφων, γεωμετρῶν, μουσικῶν, ζωγράφων, παιδοτριβῶν τε καὶ ἰατρῶν καὶ ἄλλων πολλῶν τεχνιτῶν* rell., und doch war dieser Physkon selbst nicht ganz ungebildet; er war Schüler des Aristarch und Verfasser von 24 BB. *ὑπομνήματα*, vergl. Athen. II. 61. C. 71. B. XIII. 576. F.

4) Vergl. Heeren Geschichte der klassisch. Literatur I. S. 27. ff. Athen. IV. p. 184. B., wo er zwei Geschichtschreiber, den Menekles Barkäus u. den Andron, aufführt, die es bezeugten, *ὅτι Ἀλεξανδρεῖς εἰσιν οἱ παιδεύοντες πάντας τοὺς Ἕλληνας καὶ τοὺς βαρβάρους.*

mit Glück versucht hatte, [5]) wurden die beiden Anstalten, die dem wissenschaftlichen Streben Aegyptens zur äußern Unterlage dienten, Gelehrte nach Aegypten zogen und dort erhielten, begründet, das Museum und die Bibliothek; [6]) beide vereint mehr, wie es schien, als irgend etwas Anderes geeignet, die verschiedensten Geistesrichtungen mit einander in Berührung zu setzen, und sie sich im gegenseitigen Kampfe läutern und gründen zu lassen. Denn wenn schon in dem Museo [7]) Jeder, ohne Unterschied seiner besondern und nationalen Bildungsweise, gab ihm anders der Grad derselben eine gültige Vollmacht zu Ansprüchen, Zutritt und Verpflegung erlangen konnte, [8]) wonach denn alle einseitig stereotype Schulbildung von selbst schwand, Jeder seinen eigenthümlichen Weg in ungestörter Muße verfolgen und prüfend an die Ansichten Anderer halten konnte: so schienen die Bibliotheken [9]) im

---

5) Er hatte eine Lebensgeschichte Alexander's d. Gr. verfaßt, welche im Alterthume sehr hoch geachtet ward, die wir aber nicht mehr besitzen, s. Arr. in praefat. ad hist. de exped. Alexand., vgl. auch Plut. in Alexandro p. 691. Q. Curtius IX. 8.

6) Die Gründung beider Institute ist ihm abgesprochen und seinem Sohne zugeschrieben worden, weniger jedoch die erste Anlage der Bibliothek, wofür die Zeugnisse (gesammelt in dem gleich näher zu erwähnenden Specimen von Beck p. 6.) überwiegend sind. Zweifelhafter steht es mit dem Museo, welches zwar gewiß schon unter dem 2. Ptol. Philadelphus vorhanden war (Athen. V. 203. E.), aber vielleicht erst durch ihn; so Küster bei Gronov (s. folg. Note), auch Manso a. a. O. I. 264. N. d.

7) Die Hauptstellen d. Alten über dasselbe Strab. XVII. p. 793. (ed. Paris. 1620.), Athenaeus u. A. in d. Preisschriften von J. F. Gronov u. Küster über diesen Gegenstand in J. Gronov's thes. ant. graec. T. VIII. p. 2738. sqq., vgl. auch L. Gerischer diss. de Museo Alexandr. ejusque *δωρεαῖς* et *δώροις*, 1752. 4. Heyne l. l. I. 121. sqq., welcher einige ältere Literatur beibringt, Manso a. a. O.

8) Dieß ausdrücklich bezeugt in Philostrat. vit. Sophist. XXII. 3. p. 524.

9) Vergl. C. D. Beck Specimen hist. bibl. Alexandr. Lips. 1779. (repet. 1829.) 4. G. Dedel hist. critic. bibl. A. 1823. 4.

Bruchio und in dem Serapeo darauf berechnet, die nothwendigen Lücken einer universalen Bildungsanstalt nach Möglichkeit auszufüllen, und auch die Verstorbenen als Lehrmeister theils des Ganges, den die geistige Bildung genommen, theils dessen, den sie nehmen sollte, aufzustellen.

Nie vorher [10]) waren die Unterstützungen philosophischer oder auch wissenschaftlicher Thätigkeit überhaupt so sehr Sache der öffentlichen und geregelten Aufmerksamkeit gewesen, als es sich in diesen Einrichtungen ausspricht. Selbst in der Blüthezeit der griechischen Cultur in ihrem Heimathlande war eine allgemeine Achtung, die aber auch nur zu leicht und zu oft einem verfolgungssüchtigen Eifer der Menge gegen ihr mißfällige Lehren Raum machte, der einzige Tribut gewesen, der den höher Gebildeten und Volkslehrern von Staats wegen, ja, oft überhaupt, gezollt wurde, und man möchte darum leicht versucht werden, zu vermuthen, daß sich eben in Folge jener Unterstützung die Cultur der Griechen im fremden Lande zu einer früher noch nicht gesehenen Höhe emporgehoben haben werde. Und doch war diese ägyptische Zeit die Periode ihres Verfalls. Wir können die Gründe dieses Verfalls und die nähern Angaben der Art, in welcher er vorliegt, [11]) um so weniger ganz umgehen, da derselbe auch theils unmittelbar, theils mittelbar durch Modification des Einflusses der griechischen Weisheit auf

---

Heyne l. l. I. p. 126. (hier auch einige ältere Literatur). Manso a. a. O. I. 284.

10) Denn die an andern Orten, namentlich zu Pergamus unter den Attalen errichteten Museen und Bibliotheken fielen in spätere Zeit. Ueber die Attalen und ihre Studien s. vorzüglich Manso in s. Abhandlung über die Attalen, ihr staatskluges Benehmen und ihre andern Verdienste, Breslau 1815., aufgenommen in Dess. Leben Constantin's des Großen (Bresl. 1817. S. 379. ff.), besonders S. 422. ff.

11) Ueber den Verfall griech. Bildung unter d. Ptol. s. Jo. Luzac lectt. Attic. De digamia Socratis dissert. edid. Jan. Otto Sluiter L. B. 1809. 4. sect. 2. §. 7. sqq. p. 132. sqq.

sie, die religionsphilosophischen Ansichten der alexandrinischen Juden mannichfach bestimmte.

Der vornehmste Grund, der das fröhlichere Erblühen eines regen, wissenschaftlichen Lebens in Aegypten untergrub, war die Abhängigkeit der geistigen Thätigkeit von den Grillen eines unwissenschaftlichen Hofes. In der ganzen Reihe der Ptolemäer bestieg nach Ptolem. Soter's Tode auch nicht Ein verständiger Freund der Wissenschaften den ägyptischen Thron, aber dennoch wollten sie meist, um für die Kosten, die sie auf Befriedigung der gelehrten Bedürfnisse wandten, sich zu entschädigen, dieß Doppelte erlangen, den Ruf, Kenner und Förderer der Wissenschaften zu sein, und an den Ergebnissen der Studien auf eine sie unterhaltende Weise Theil zu nehmen. Sie waren oft gegenwärtig bei den gelehrten Gesprächen ihrer Schützlinge, [12]) verlangten hier Untersuchungen über die sie gerade interessirenden Gegenstände, wünschten auch wol besondere Auskunft über dieselben, [13]) und dergl. Hierbei galt es nun natürlich als das vornehmste Ziel der versammelten Gelehrten, sich in diesen Berührungspunkten mit den Königen möglichst deren Gunst, die Bedingung eines bequemen und geachteten Lebens, zu erringen, für welchen Behuf nun wieder ungleich mehr als wahre Geistesbildung und selbstständiges philosophisches Forschen, welches jene Könige weder zu beurtheilen, noch auch nur zu fassen fähig waren, eine Fähigkeit beitrug in gewandter Rede, eine ausgebreitete Bekanntschaft mit Dem, was vielleicht die Neugier der Könige reizen konnte, namentlich auch eine Einsicht in die Mysterien der geheimen Künste und Wissenschaften, und Vertrautheit auf dem überschwenglichen Gebiete der Geisterwelt, indem der Himmel Aegyptens auch dem

---

12) Diog. Laërt. II. 111.

13) Mehre dergleichen kleinliche und seltsame Fragen der Könige und Philosophen hat Manso in den erwähnten Briefen I. 329. ff. zusammengestellt.

Königsstamme vorzugsweise für Letzteres das nationale Interesse einzuflößen anfing.

In engster Verbindung hiermit stand als zweites den Wissenschaften wenig Ersprießliches, was den Gelehrten zwar eben so wenig zur Ehre gereicht, als die Anbequemung ihrer Studien zu den Launen ihrer Versorger, aber eben so natürlich durch den Einfluß der Letzteren auf ein angenehmes Leben herbeigeführt wurde: Das Museum war mehr ein Kampfplatz hinterlistiger und niederträchtiger Kabale [14]) der Einzelnen gegen einander, als ein Gymnasium, in welchem die Geister mit gemeinschaftlichen Waffen nach Erreichung des Einen Allen vorgesteckten Zieles, der Wahrheit, gerungen hätten. Und wenn es anders wahr ist, was nur wahr sein kann, daß die Wissenschaft eben so wie die Tugend — wollen beide würdig und mit Erfolg angestrebt werden — um ihrer selbst willen geliebt werden müsse: so liegt es klar vor, wie mit der natürlichen Anschließung dieses Zweiten an jenes Erste ein neues Hinderniß wissenschaftlich-geistiger Entwickelung entgegentrat.

Endlich darf es aber auch hier nicht unbeachtet bleiben, daß außer jenen Eingriffen von Seiten der königlichen Versorger auch eine größere Anzahl äußerer und innerer Gründe zusammentraten, welche die Studien der Gelehrten jener Zeit und jenes Ortes vorzüglich mehr zu einer materialen Erweiterung ihrer Kenntnisse, d. h. zu einer zuweilen selbst sehr unbedeutende Gegenstände umfassenden und Nichts eigentlich erschöpfenden Polymathie und Polyhistorie veranlaßte, als zu einer gründlichen und selbstständig philosophischen und wissenschaftlichen Bildung. [15])

---

14) S. Valcken. ad Callim. Fragm. p. 283. Beck (de philolog. saec. Ptolem. Lips. 1818. 4.) p. VIII.

15) „Ita ut curiosi magis" sagt Beck (l. l. p. V.) „quam ingeniosi, eruditi, quam subtiles, copiosi, quam accurati esse tum mallent et haberi homines docti." Heyne l. l. p. 98. sq.

Ueberraschend schnell und glücklich hatte sich der menschliche Geist, einmal darauf hingeleitet, Das, was ihm als äußere Welt entgegentrat, in seinem wahren Verhältnisse zu ihm selbst und zu einer vielleicht beiden gemeinschaftlichen Ursache zu erkennen, sich selbstschöpferisch die Bahn gebrochen, und war im ersten Gefühle und Gebrauche seiner freien, ungeschwächten Kraft fast schon nach allen den Seiten vorwärts gedrungen, auf welchen eine Erreichung des Ziels zu hoffen steht. — Ist es anders erlaubt, eine Parallele zwischen der Entwickelung der geistigen Anlagen des einzelnen Menschen und des Menschengeistes in seinem Ganzen zu ziehen: was stand natürlicher zu erwarten, als daß eine eben so große Abspannung der Kräfte folgen werde, als die frühere Anstrengung unverhältnißmäßig und unvorbereitet gewesen war? Wenigstens aber trat diese nach jenen Jahrhunderten der ersten Entwickelung wirklich ein. In fast tausendjährigem Schlummer, aus dem sie nur jezuweilen und auch dann nur trunken erwachte, ruhte die philosophirende Vernunft, sich erholend von frühreifer Anstrengung und neue Kräfte sammelnd zu wiederholtem noch höher führenden Streben. Vor ihm her und denselben verkündigend ging sein natürlicher Vorbote, eklektische Reproduction und Zusammenstellung des früher Gegebenen, in welcher jene gleichsam die letzten Kräfte aufbot, um durch Fixirung des Vorhandenen wenigstens das Gewonnene zu sichern.

Hierzu war nun aber auch, wenn im Alterthume irgendwo und irgendwann, damals zu Alexandrien vorzugsweise günstige Gelegenheit, die vielleicht auch wol schon allein eine solche Richtung erklärlich machen könnte.

Denn — was wir ja oben bereits andeuteten — ohne Unterschied der Nationen, wie denn die Bevölkerung Alexandriens überhaupt ein Gemisch der verschiedenartigsten Völker, Aegypter, Juden, Makedonen, Griechen u. a., war, ward jeder sonst Befähigte oder Begünstigte zu dem Mitgenusse des Museums zugelassen, und die verschiedenartigsten Ansichten der verschiedensten Gegenden und Bildungsweisen fanden hier ei-

nen häufigen Austausch und jezuweilen Anklänge, und was denn doch nicht lebend seine Sache führen konnte, — mochte es der Raum zu weit ausscheiden, als daß es einen Vertreter seiner Ansicht zu solcher Versammlung hätte senden können, oder waren die Zeiten bereits verschwunden, in denen es Ursprung und Beifall gefunden hatte — fand doch in dem Bruchio oder Serapeo seine Stelle und gab dort seine von neuem beachtete Stimme ab. Und über dieses Alles war den Weisen des Museums eine Zeit für ihre Studien eröffnet, die keine Unruhe oder Sorge über des Lebens Bedürfnisse oder Gefahren für die Wissenschaft kürzte oder verdarb, und so freilich auch nicht für das Leben stärkte und wahrhaft nützlich machte, aber doch eben zu eigentlicher Ausdehnung des Wissens über das Gesammtgebiet menschlicher Wissenschaft einlud, für welches endlich auch noch die reichen anderweiten Sammlungen Alexandriens leicht gewannen.

Es ist unverkennbar, daß diese wissenschaftlichen Bestrebungen auch ihre vortrefflichen und segensreichen Seiten aufweisen. Für die meisten Erfahrungswissenschaften beginnt mit dieser alexandrinischen Akademie eine ganz neue Entwickelungsperiode, indem eben dieser Zusammenfluß der Gelehrten und eben diese durch königliche Freigebigkeit zusammengebrachten Sammlungen wissenswürdiger Gegenstände den Umkreis der bisher beobachteten, zusammengestellten und verglichenen Erfahrungen weit über seine frühern Gränzen ausdehnte. Die Länder- und Völkerkunde, die Naturgeschichte, die Medicin,[16]) die Mathematik, die Astronomie setzen in diese Zeit zum Theil die Anfänge, zum Theil bedeutende Erweiterungen eines gesicherten Gebietes.[17])

Nur die eigentliche bildende und schöpferische Kraft des Geistes schien gebrochen. Der Geschmack in der Behand-

16) Hierüber eine besondere Abhandlung von C. H. F. Beck de schola medica Alexandrin. Lips. 1810. 4.

17) S. Manso I. 305. f., Heyne I. 105.

lungsweise aller wissenschaftlichen Gegenstände krankte an unheilbaren Gebrechen; Einfachheit, Tiefe, Fülle und Wahrheit waren gewichen, und hatten einer gesuchten, geschraubten, spitzen, überfüllten, mit prächtigen Worten sich in Kleinigkeiten wiederholenden Darstellungsweise Platz gemacht. Und wenn nun ein solcher Charakter sich schon in denjenigen Zweigen des menschlichen Wissens lästig genug ausprägte, in denen dem Geiste der Gegenstand von außen geboten und von ihm nur eine geordnete und einnehmende Wiedergabe verlangt wird: so konnte es gar nicht fehlen, daß in denjenigen Studien, in welchen Beides, wenn es anders wahren Werth haben soll, ein freies, selbstständiges, selbstkräftiges Erzeugniß des Geistes sein muß, der Inhalt wie die Form, namentlich in der Dichtkunst und Philosophie, dieß noch drückender und beengender entgegentrat.

Die Dichtkunst [18]) verlor sich fast in grammatische und kritische Untersuchungen über frühere poetische Erzeugnisse. Und wenn auch jezuweilen in einem Einzelnen ein eigenthümlicher poetischer Genius wehte: so entkräftete und fesselte er diesen, wenn man von einigen Wenigen, vielleicht nur vom Theokrit, absieht, in denen noch Töne der altgriechischen Musen nachklangen, durch Behandlung von Gegenständen, die fast aller poetischen Form natürlich widerstrebten, [19]) oder durch die Masse von Beweisen ihrer ausgebreiteten Kenntnisse, die aber freilich kaum irgendwo unglücklicher angebracht werden konnten, als da, wo es als Aufgabe hätte gelten sollen, durch erhabene und begeisterte Rede den Leser zu ähnlicher Begeisterung für Schönheit, Wahrheit und aufopfernde Tugend zu entzünden.

---

18) Ueber die großen Veränderungen, die in Folge des alexandrin. Geschmacks die Dichtkunst trafen, s. die trefflichen Mittheilungen Heyne's l. l. I. p. 92. sqq., auch Manso a. a. O. I. 309. ff.

19) Wie z. B. die αἴτια des Kallimachus, die Kassandra des Lykophron u. ähnl.

Auch die griechische Philosophie endlich ward der Sache nach mehr Philologie, [20]) d. h. verschwand eigentlich aus dem Bereiche der Wissenschaften und blieb nur noch dem Namen nach, [21]) indem fast alle bedeutende Philosophenschulen der fruchtbaren Vorzeit, die Pythagoräer, die Akademie, die Peripatetiker, die Stoa u. a., ihre Repräsentanten in Alexandrien hatten. Anstatt es aber selbst zu versuchen, wie dieß wol der frühern Zeiten würdige Aufgabe gewesen war, ob es gelingen möge, durch irgend welchen Versuch des menschlichen Denkens, den Schleier, der die Verknüpfungspunkte des erkennenden Geistes und der erkannten Welt geheimnißvoll deckt, zu lüften, und mit der Wahrheit zugleich den letzten Grund der Gewißheit derselben zu enthüllen: mußten sie sich, um nicht für Ungebildete und Unwissende zu gelten, die der öffentlichen Achtung und der königlichen Gnade unwürdig wären, mit einer Menge von Gegenständen beschäftigen, die sie nicht nur ihrer Aufgabe, welche sie aber freilich

---

20) C. D. Beck de philologia saeculi Ptolemaeorum. Lips. 1818. 4.

21) Cf. Senec. ep. 108. (edit. opp. Lips. 1770. p. 764.), quae philosophia fuit, facta est philologia. ep. 88. extr. (p. 669.) philosophi quantum habent supervacui? quantum ab usu recedentis? Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et conjunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris. Daher denn auch die Griechen, welche durch Rückwirkung der jüdischen Religionsphilosophie endlich wieder zu einer Art Philosophie (im heidnischen Neuplatonismus) gelangt waren, jene alexandrin. sogenannten Philosophen nicht als solche anerkennen wollten, wie sich u. A. auf solche Weise Plotin über Longinus äußerte (vergl. Porphyr. vita Plot. vor des Letztern Werken, Bas. 1580. f. p. 9.): φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς; wie denn dann auch natürlich der Unterschied zwischen beiden gelehrten Richtungen wieder hervortrat, und z. B. Origenes (bei Euseb. H. E. VI. 19.) von dem alexandrin. Presbyter Heraklas rühmte, daß er nicht nur ein Philosoph, sondern auch ein φιλολογῶν βιβλία Ἑλλήνων κατὰ δύναμιν gewesen sei.

oft selbst kaum ahneten, nicht näher führten, sondern auch den Geist noch eher dazu ungeschickt machten. Vergleichende Zusammenstellung der verschiedenen philosophischen Systeme der Alten, an welche sich dann sehr erklärlich eine Vermischung derselben anschloß; kleinliche Untersuchungen über einzelne grammatische Schwierigkeiten in den Werken früherer Philosophen; spitzfindige und unbedeutende Fragen über einzelne philosophische Gegenstände, die man dann hätte behandeln können, „wenn man sonst nichts mehr Wichtiges im Himmel und auf Erden aufzuklären gehabt hätte"; Durchforschung der verborgensten, aber eben darum für die menschliche Neugier anziehendsten Speculationen über das göttliche Wesen in seiner ewigen Anfangslosigkeit, über die Geisterwelt und deren Einfluß auf das Sinnliche, über das metaphysische Wesen dieser Geister und Dämonen, gehalten zu dem der sichtbaren Welt; Gegenstände, über welche, wenn irgendwann, dem Menschen nur dann erst einige Vermuthungen offen stehen, wenn er sich vorher mit einer größern Anzahl anderweiter, vorbereitender Untersuchungen vertraut gemacht hat: diese und ähnliche Fragen waren es, welche damals zum Theil in sehr natürlicher Folge der Umstände, unter denen sie lebten, das vornehmste Interesse der griechischen Philosophen in Anspruch nahmen.

Wie traurig nun aber auch immer dieser Zustand heidnischer Wissenschaft und namentlich Philosophie in diesem alexandrinischen Zeitraume war: so wurde dieser doch die Quelle einer Erscheinung, welche gleich interessant ist, mag man sie nun aus rein philosophischem Standpunkte betrachten, mit Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit ihres Ursprungs und ihres Wesens, oder von historischem, mit Beachtung des Einflusses, den sie auf eine philosophische Bildung der nächsten Jahrhunderte übte, oder endlich von religiösem, bei Untersuchung der eigenthümlichen Farbe, mit der sie auch den christlichen Glauben und die christliche Symbolik und zwar nicht nur jener Zeiten überzog. Ich meine die Religionsphilosophie der

alexandrinischen Juden, die uns nun eben jetzt näher beschäftigen wird.

Doch bevor es erlaubt ist, mit Weiterem anzugeben, wie sich aus der Berührung des jüdischen Elements mit dem eben geschilderten wissenschaftlichen Zustande Alexandriens eine besondere religionsphilosophische Ansicht bei den Juden durchbilden und diese gerade zu dem allgemeinen Charakter bestimmen mochte, den sie trägt, ist es nothwendig, Einiges über die äußere Lage der Juden in Aegypten und namentlich in Alexandrien mitzutheilen,[22]) da auch diese wieder, in verschiedenen Zeiträumen eine verschiedene, auf die

22) Die Hauptquellen hierüber, außer dem unsichern Aristeas (s. Buch 3.), Josephus in einzelnen Notizen seiner Werke und Philo besonders in den BB. advers. Flaccum, legat. ad Cajum u. de vita contemplativa. Andere wahrscheinlich großentheils selbst alexandrin.-jüd. Schriftsteller über die Juden, die wol eben die Lage ihrer Glaubensgenossen in Alexandrien näher beschrieben haben mochten, sind meist bis auf sehr kleine Fragmente verloren (das Verzeichniß derselben bei Fabric.-Harles. biblioth. graec. V. p. 61. sq.). Die Fragmente dieser sowol, als jene Notizen, die sich bei den oben erwähnten, auch z. Th. bei heidnischen (s. Fr. Ch. Meier Judaica s. veterum scriptorum profanorum de rebb. judd. fragmenta, Jen. 1832. 8.) Schriftstellern finden, werden wir, insofern wir ihrer bedürfen, besonders an den betreffenden St. angeben. Uebrigens sind selbst die größern Hülfsschriften über die jüdische Geschichte größtentheils sehr dürftig an Nachrichten über diesen Punkt. Als solche Hülfsschriften sind zu nennen: Prideaux (ich hatte hierbei die französ. Uebersetzung zur Hand) histoire des Juifs et des peuples voisins depuis la décadence des royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la mort de J. C. Amsterd. 1744. 2 T. 4. Basnage histoire des Juifs depuis J. C. (doch behandelt er auch die frühere Geschichte, namentlich die Secten, ziemlich ausführlich) jusqu'à présent. A la Haye 1716. sqq. 9 BB. 8. Jost Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsre Tage. Berl. 1820. ff. 9 BB. 8. Dessen Geschichte des israel. Volks, sowol seines zweimaligen Staatslebens, als auch der zerstreuten Gemeinden u. Secten bis in die neuesten Zeiten, in 2 BB. Berlin 1832. 8

die glückliche oder minder glückliche philosophische Ausbildung derselben und endlich auch auf die völlige Vernichtung einer solchen einen entscheidenden Einfluß übte.

Die ersten Rückwanderungen des jüdischen Volks [23]) in das Land, aus welchem es auf außerordentliche Veranstaltung Gottes durch Moses ausgeführt worden war, schlossen sich an den Untergang des jüdischen Staates unter Zedekia (588 v. Chr.) an. Nach Eroberung Jerusalem's nämlich hatte Nebukadnezar den vorzüglichsten Theil der Einwohner des Landes nach Babylonien abgeführt und nur die niedere Volksklasse zur Bearbeitung des Landes unter Gedalja, einem gütigen Manne, zurückgelassen, der aber trotz vieler vortrefflicher Eigenschaften, ja, selbst trotz Dessen, daß er den Juden volles Vertrauen erwies, — sonst ein sehr wirksames Mittel, die Menschen des Vertrauens würdig zu machen — nicht vermochte, die noch obenein von den Ammonittern zur Rache gereizten Juden mit ihrem Schicksale und dem schuldlosen Vollstrecker desselben zu versöhnen. Ismael, ein Jude königlichen Geschlechts, ging hin nach Mizpa, wo jener sich aufhielt, und erschlug ihn; und wenn er schon ein Einzelner nur von Wenigen Begleiteter war, die sich bald darauf in das Gebiet der Ammonitter retteten: fürchtete doch das Volk, daß der König von Babylonien diesen Mord an ihm überhaupt rächen werde. Ein großer Haufe beschloß deßhalb, nach Aegypten zu ziehen, und führte auch diesen Entschluß trotz aller Abmahnungen des Propheten Jeremias aus, der sie endlich, nachdem er zur Aenderung ihres Vorhabens Alles fruchtlos angewandt hatte, dahin begleitete. Doch kam diese Colonie der Juden, die sich ganz ungescheut dem Götzendienste überließ, in den Kriegen Nebukadnezar's mit Pharao Hophra oder Apries großentheils um. [24])

23) Vergl. D. A. Groot de migrationibus Hebraeorum extra patriam ante Hierosolymam a Romanis deletam. Groning. 1817. 4. u. L. G. Pareau de migrat. H. ante H. a Rom. del. ib. 1817. 4.

24) Jerem. XLVI. (XXXIX.) 1. ff. 4. (2.) Regg. XXV. 1. ff. Jos. Ant. X. 9. §. 1. sqq.

Einen glücklichern Ausgang gewannen mehre andere Colonieen nach Aegypten zunächst unter Alexander d. Gr. Wäre dem wunderbaren Berichte des Josephus zu trauen:[25] so hätte sich dieser Fürst schon bei seiner ersten Berührung mit den Juden auf eine ungewöhnlich gnädige Weise bezeigt. Als er nämlich nach dem Siege bei Issus (333 v. Chr.) die Inselstadt Tyrus zu belagern anfing und die Juden zur Lieferung der ihm nöthigen Lebensmittel anhielt: erzürnten ihn diese nach dem erwähnten Berichte durch eine abschlägliche Antwort mit Berufung auf die den persischen Monarchen geschworne Treue. Nach Eroberung der Stadt, so fährt Josephus fort, beschloß Alexander, die Juden auf seinem Wege nach Aegypten zu bestrafen. Diese, einem Widerstande in keiner Weise gewachsen, sandten den Hohenpriester Jaddus im hohenpriesterlichen Schmucke, umgeben von den Priestern in ihren Amtskleidern, ihm entgegen, um ihn zu besänftigen, was denn auch in dem Maße gelang, daß Alexander den Hohenpriester zuerst grüßte, ihm die Rechte reichte, friedlich in Jerusalem einzog, die väterlichen Gesetze bestätigte und die Juden in jedem 7ten Jahre von allem Tribute freisprach unter Anführung des Grundes, daß ihm dieser Hohepriester, als er noch in Makedonien über den Anfang des Kriegs geschwankt, einst im Traume erschienen sei und ihn zur muthigen Uebernahme der Gefahren aufgemuntert habe.

Freilich reicht selbst die Auctorität des Josephus nicht hin, eine so wunderbare Geschichte hinreichend zu bekräftigen;[26] daß aber Alexander wenigstens durch kein Vorurtheil gegen die Juden eingenommen gewesen sei, beweisen die Vorrechte, un-

25) Ant. XI. 8. §. 3. sqq.

26) Ohne daß man jedoch bei Bezweiflung dieses einzelnen Berichtes, in welchem ihn seine Quellen und sein unablässiges Bestreben, die religiösen Institute seines Volkes auch von andersgläubigen und ausgezeichneten Männern als geachtet darzustellen, leicht irre geführt haben mögen, auch gegen andere Erzählungen dieses sonst genauen Arbeiters ein Mißtrauen fassen dürfte, in denen er die Wahrscheinlichkeit für sich hat, seine Quellen genau anführt oder mit andern Nachrichten übereinstimmt.

ter denen er sie zur Bevölkerung der neuerbauten Alexandria überpflanzte, welche denen der Makedonen Nichts nachgaben.[27]) Mochten nun schon hierdurch viele Juden nach Aegypten herüber gelockt sein: so wurde nicht lange darauf noch eine größere Anzahl durch die Macht des Ptolemäus Lagi genöthigt, ihr Vaterland mit Aegypten zu vertauschen. Auch hierüber giebt uns Josephus die nähern Nachrichten.[28]) Ptolemäus war nämlich während des noch ungewissen Zustandes, der nach Alexander's Tode (323) in Betreff der Ansprüche seiner Feldherren und der Lage der Länder eintrat, in Palästina eingedrungen, hatte sich ohne Widerstand Jerusalem's bemächtigt, weil die Juden nicht wußten, ob sie ihn als Freund oder als Feind empfangen sollten, auch noch obenein die Heiligkeit des Sabbaths der Vertheidigung im Wege stand, hatte hier eine große Anzahl Gefangene zusammengebracht und versetzte sie nach Aegypten. Da er nun aber bald inne ward, daß sie auf das Genaueste über den geschwornen Eid der Treue wachten, fing er an sie auszuzeichnen, wählte Viele derselben zu Wachposten, gewährte auch ihnen gleiche Rechte mit den Makedonen und mit ihren früher angesiedelten Brüdern, verpflichtete sie aber auch zugleich mit einem Eide, seinen Nachkommen dieselbe Treue zu beweisen.[29]) Auch erhielten sie doch vielleicht später ihre eignen Ethnarchen, denen ihre Streitigkeiten überlassen waren;[30])

---

27) Jos. cont. Apion. II. 4. mit Berufung auf Briefe Alexander's und auf den Hekatäus, dessen Worte er anführt. Vergl. auch das Rescript des Claudius bei Jos. Ant. XIX. 5. §. 2.

28) Ant. XII. 1. §. 1.

29) Einer ähnlichen Emancipation einer großen Anzahl gefangener Juden unter Ptolemäus (2.) Philadelphus (284—46 v. Chr.) thut auch Aristeas, in s. Briefe an den Philokrates p. II. nach dem Abdrucke, der sich vor Humph. Hody de textib. origin. (Oxon. 1705. fol.) findet, Erwähnung, woraus dieß dann Joseph. cont. Ap. II. 4. entnahm.

30) Strabo (bei Jos. Ant. XIV. 7. §. 2.) sagt nämlich nicht wann? Auch Philo redet von einer γερουσία der Juden, die Augustus angeordnet habe nach dem Ableben des Jul. Cäsar, adv. Flacc. p. 975.

eine Behandlungsweise, welche denn auch noch viele andere Juden bewog, aus freien Stücken nach Aegypten zu ziehen und den dortigen fruchtbaren Boden zu bebauen. [31])

Unter so großen Vergünstigungen von Seiten der Ptolemäer, denen der 6., Philometor (181—45), auf die Bitte des ihm befreundeten Onias noch die Erlaubniß eines eignen jüdischen Tempels zu Heliopolis (149) [32]) und die Sage eine griechische Uebersetzung der mosaischen Gesetzesbücher beifügte, die auf besondern königlichen Befehl und unter den auszeichnendsten Beweisen der königlichen Hochachtung gegen dieselben unternommen sein soll; [33]) und bei dem Genusse eines vor allen andern ergiebigen Landes mögen sich die Juden daselbst auf eine erstaunenswerthe Weise vermehrt haben. Zeugniß dafür geben die sehr hohen Zahlen, in denen die jüdische Bevölkerung Alexandrien's und Aegypten's zu der Zeit um J. G. angegeben wird, [34]) obschon im Laufe dieser Jahrhunderte dieselbe theils durch Colonieen, theils auch durch heftige Verfolgungen öfters sehr bedeutend vermindert worden war.

Unter den Colonieen fordert die nach Kyrene hier eine Stelle, weil sich auch unter den dortigen Juden Anklänge

---

31) Jos. Ant. XII. 1. §. 1.

32) Onias, der Sohn des Hohenpriesters Onias 3., welcher sich nach des Letztern Tode nach Aegypten begab. S. Jos. Ant. XII. 8. §. 5. Ueber diesen Tempelbau und die angeblichen Rücksichten des Königs auf jüdischen Glauben s. ibid. XIII. 3. §. 1. sqq. bell. Jud. VII. 10. §. 2. sq.

33) Wir werden Gelegenheit haben, an einem a. O., nämlich in den philos.-geschichtlichen Untersuchungen über die 70 Dolmetscher (im 3. B.), auf diese Sage zurückzukommen.

34) Phil. adv. Flacc. p. 971. läßt Alexandrien und Aegypten überhaupt unter Juden und Nicht-Juden ungefähr getheilt sein; er nennt den Flaccus ἐπιστάμενον, ὅτι καὶ ἡ πόλις οἰκήτορας ἔχει δίττους, ἡμᾶς τε καὶ τούτους, καὶ πᾶσα Αἴγυπτος, und bestimmt gleich darauf die Zahl der ägypt. Juden auf eine Million p. 973. Ferner erzählt er daselbst, daß Alexandrien in 5 Viertel zerfallen sei, von denen zwei, weil in ihnen meist Juden gewohnt hätten, Judenviert. ' genannt worden wären, ob sich schon auch in den übrigen nicht wenige zerstreut befunden hätten.

an den jüdisch-philosophischen Alexandrinismus finden,[35]) ob aber selbstständig erzeugt, oder dorthin übergetragen, oder auch nur von Kyrenäern ausgesprochen, die in Alexandrien gebildet waren, muß freilich bei der Dürftigkeit der Quellen unentschieden bleiben; doch wäre Ersteres nicht ganz unmöglich. Kyrene war selbst eine Colonie der Griechen, in welcher sich Wissenschaft wol erhalten haben mochte,[36]) und so konnte denn auch hier eine ähnliche Vermischung ähnliche Folgen wie in Alexandrien haben. Juden aber versetzte schon eben das Zutrauen des Ptolemäus Soter dorthin, welches dieser Fürst im Allgemeinen zu dieser Nation gefaßt hatte und durch die ihr erwiesenen Wohlthaten sichtlich genug an den Tag legte. Er hatte sich dieses Land schon früher durch den Ophellas, einen Fürsten Libyens und Kyrene's, unterworfen, welcher unter Alexander gedient und sich dann auf seine Seite geschlagen hatte; aber während er noch in anderweite Kriege mit den Diadochen Alexander's verwickelt war, hatte sich Jener daselbst ein unabhängiges Reich gebildet, das er auch wol behauptet haben würde, wenn er nicht von dem meuchelmörderischen Agathokles, Könige von Sicilien, in einen Krieg mit Karthago hineingezogen, ja, zuletzt verrätherisch getödet worden wäre, wodurch Ptolemäus Muße und Kräfte genug gewann, sich dieses Reiches wieder zu bemeistern[37]) und es mit einer Colonie treuer Juden zu bevölkern.[38]) Auch hier gelangten diese Letztern bald zu der überwiegenden Mehrzahl, zu festen Einrichtungen und bedeutendem selbst politischen Gewichte, ja, bemeisterten sich endlich des ganzen Staates; denn wenn auch ihr erster Aufstand unglücklich ablief und in dessen Folge 3000

35) Der größere Theil des 2. Buchs der Makkabäer ist nämlich ein Auszug aus den 5 BB. des Jason von Kyrene, vergl. daselbst II. 23. Inwiefern sich in diesem Spuren jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie finden muß natürlich ein Gegenstand späterer Untersuchungen (im 3. B.) sein.

36) Herod. IV. 159. und besonders Strabo XVII. 837.

37) Diod. Sic. XX. p. 753. Justin. Histor. XXII. 7., der jedoch den kyrenäischen Fürsten Aphellas nennt.

38) Jos. c. Ap. II. 4.

angesehene kyrenäische Juden unter Vespasian hingerichtet wurden,[39]) setzten sie sich doch unter Trajan durch Wiederholung desselben in wirklichen Besitz des Landes.[40])

Die Furcht vor einem ähnlichen Uebergewichte mochte nun auch die vornehmste Ursache sein, welche die spätern Ptolemäer zu Mißtrauen und Verfolgungen der Juden auch in Aegypten veranlaßte; und wenn jene denn natürlich diese Letztern schwierig machten, so schien wieder Dieß in trauriger Wechselwirkung eine Steigerung der Strenge zu erfordern, einer Strenge, welche, wenn einmal ein königliches Wort die Juden ungeahndeten Bedrückungen und Beschimpfungen Preis gab, schon an sich um so rücksichtsloser von der Menge geübt wurde, je weniger die Juden auch in Aegypten dem in Rücksicht auf Consequenz einzig dastehenden Unglücke entgingen, Gegenstand des Volkshasses und der Verachtung zu sein, was hier wol weniger in der Erinnerung der Aegypter an die unter Joseph von den Juden über sie geübte Oberherrschaft und an den trotz allen Gegensatzes glücklich durchgeführten Auszug derselben nach Palästina begründet lag, wie Josephus meint,[41]) wol aber aus der Verachtung, mit welcher die Juden auf den ägyptischen Thierdienst herabsahen,[42]) aus der an diese sich knüpfenden schärfern Ausscheidung von den Andersgläubigen[43]) und end-

39) Jos. B. J. VII. 11. §. 1. sqq.

40) S. die Schilderung der empörenden Weise, in welcher sie zu diesem Besitze gelangten, bei Xiphil. in Traj. (edit. H. Steph. 1692. fol.) p. 254.

41) Cont. Ap. I. 25.

42) Ibid. *Εἶθ' ἡ τῶν ἱερῶν ὑπεναντιότης πολλὴν αὐτοῖς ἐνεποίησεν ἔχθραν, τοσοῦτον τῆς ἡμετέρας διαφερούσης εὐσεβείας πρὸς τὴν ὑπ' ἐκείνων νενομισμένην, ὅσον θεοῦ φύσις ζώων ἀλόγων διέστηκεν. κοινὸν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἐστι πάτριον τὸ ταῦτα θεοὺς νομίζειν, ἰδίᾳ δὲ πρὸς ἀλλήλους ἐν ταῖς τιμαῖς αὐτῶν διαφέρονται· κοῦφοι δὲ καὶ ἀνόητοι παντάπασιν ἄνθρωποι, κακῶς ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένοι δοξάζειν περὶ θεῶν.* Phil. de decal. p. 755. sqq. u. ö. Vergl. auch orac. Sibyll. (ed. Gall. Amst. 1689. 4.) Lib. II. v. 30. p. 318.

43) Ibid. II. 3. wird Apion genannt *τὴν ἀπέχθειαν αὐτῶν* (der nicht jüdischen Alexandriner) *ἐπιστάμενος τὴν πρὸς τοὺς οἰνοι-*

lich aus der schlauen Benutzung aller ihnen bereits zugestandenen Vortheile zur Erlangung noch weiterer hinreichende Nahrung sog. [44])

Die erste eigentliche Verfolgung traf die alexandrinischen Juden unter der Regierung des Ptolemäus (4.) Philopator (reg. 221—204 v. Chr.), wenigstens zu Folge des 3. Buchs der Makkabäer. Dieß berichtet, daß dieser König, nachdem ihm durch den Sieg bei Raphia über Antiochus d. Großen (217) die Provinzen Syrien, Kölesyrien, Phönikien und Palästina zugefallen waren, diese beiden letztern bereis't und von muthwilliger Neugier getrieben zu Jerusalem in das Allerheiligste habe eindringen wollen. Alle Vorstellungen, daß dieß nur dem Hohenpriester und zwar diesem nur Ein Mal im Jahre erlaubt sei, alle Bitten, die Verzweiflung des Volks und der Priester hätten den Entschluß des Königs nicht rückgängig machen können, aber das Gebet des Hohenpriesters Simon sei nicht fruchtlos gewesen; denn eben wie der König habe eintreten wollen, habe der König der Könige den übermüthigen Trotz bestraft. Es habe ihn ergriffen wie der Sturmwind das Rohr, ihn hin und her geschleudert und ohnmächtig sei er niedergesunken. [45]) Doch diesen wunderbaren Schutz des Allmächtigen, den die palästinensischen Juden erfuhren, mußten die ägyptischen büßen.

κοῦντας αὐτοῖς ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας Ἰουδαίους. Id. bell. Jud. II. 18. §. 7. sq. κατὰ δὲ τὴν Ἀλεξ. ἀεὶ μὲν ἦν στάσις πρὸς τὸ Ἰουδαϊκὸν τοῖς ἐπιχωρίοις, ἀφ' οὗ χρησάμενος προθυμοτάτοις κατὰ τῶν Αἰγυπτίων Ἰουδαίοις Ἀλέξανδρος, γέρας τῆς συμμαχίας ἔδωκε τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας πρὸς Ἕλληνας. Und gleich darauf im folgenden §. ein Beispiel des entsetzlichsten Hasses, wo sich die wüthenden Alexandriner kaum von den Leichen der ermordeten Juden losreißen ließen. Vergl. auch Phil. adv. Flacc. p. 969.

44) So hatten sie sich in den Genuß sehr einträglicher Handelszweige gesetzt, z. B. war ihnen von den Kaisern der Weizenhandel in Aegypten mit übertragen worden; s. Jos. cont. Ap. II 5.

45) 3. Makk. I. 10. ff.

Rachepläne im Herzen kehrte Philopator nach Alexandrien zurück und untersagte hier zuerst Allen, welche den Göttern nicht opfern wollten, den Zutritt zu seiner Person, entzog den Juden die ihnen von den frühern Beherrschern gewährten Privilegien und setzte sie zu der niedergedrückten Stellung der Ureinwohner Aegypten's herab, [46]) versprach dagegen Denen, die zu dem Götzendienste übergehen würden, fortgehenden Genuß ihrer frühern Vorrechte. [47]) Da sich nun aber sehr Wenige fanden, welche nicht für die Behauptung ihres väterlichen Glaubens die ihnen zustehenden Rechte aufgeopfert hätten, und da die wenigen Abtrünnigen mit allgemeiner Verachtung von ihnen bestraft wurden: so erhöhte sich die Wuth des Königs bis zu dem Entschlusse, sie vollständig zu vernichten. In einem königlichen Decrete hieß es: „daß die Juden, wie sie sich sowohl in Jerusalem als in Aegypten gegen den König erwiesen, klar Zeugniß ihrer Widersetzlichkeit gegeben hätten, daß er sich vorsehen müsse, damit er nicht etwa an ihnen rohe, hinterlistige und gottlose Feinde erhielte, wenn vielleicht irgend einmal Unruhen ausbrächen, und daß er darum Allen beföhle, in der Stunde, zu welcher ihnen dieser Brief zukäme, die in ihrem Bezirke wohnenden Juden mit Weib und Kind unter Schlägen und Spott und ganz in eiserne Fesseln geschlossen dem sichern und schmäligen Untergange in Alexandrien entgegenzuschicken, den sie böswillig verdienten, — — — daß aber Der, welcher irgend einen Juden vom Greise bis zum Kinde, ja, bis zum Säuglinge, der an der Mutter Brust ruhe, schützen würde, mit den ausgesuchtesten Martern gequält werden solle". [48])

Unerwartet nahmen jedoch die Angelegenheiten der Juden damals noch eine im Vergleiche zu den ihnen drohenden Gefahren sehr glückliche Wendung. — Angelangt nämlich in Alexandrien wurden sie zwar in den großen Circus eingeschlossen, und allesammt verurtheilt, unter den Tritten von 500 Ele-

46) Ueber diese s. Strab. XVII. 797.

47) S. Makk. II. 27. ff.

48) S. Makk. III. 12. ff.

phanten zu sterben, die der König zu diesem Ende trunken machen ließ; indeß da er mehre Mal die zur Ausführung der Strafe bestimmte Zeit über seinen Ausschweifungen versäumte und somit immer ein neuer Termin gestellt werden mußte; auch am Ende, als er wirklich erschien, die wüthenden Elephanten (auf die Erscheinung zweier Engel, die Allen sichtbar gewesen seien außer den Juden) nicht auf die bestimmten Schlachtopfer losgingen, welche im ununterbrochenen Gebete zu Gott um Hülfe flehten, sondern auf die bewaffneten Aegypter und diese vernichteten: so wandelte sich der Zorn des Philopator in Weinen über Das, was geschehen war. Er glaubte hierin klar zu erkennen, daß der Himmel sein Unternehmen mißbillige, widerrief seine frühern Verordnungen, und erlaubte sogar den Juden, Diejenigen zu tödten, die früher von ihrem Glauben abgefallen waren. [49])

Es ist allerdings auffallend, daß Josephus von dieser ganzen Sache in seinen Antiquitäten nichts erzählt, und da, wo er ihrer kürzlich Erwähnung thut, [50]) sie geraume Zeit später in die Zeit der Regierung des Ptolemäus (7.) Physkon (145—17) setzt: indessen da sie doch auch von ihm erzählt wird und sie noch obenein, wie sich auch aus noch einigen andern Verschiedenheiten ergiebt, [51]) aus einer andern Quelle entnahm, da sie sich an glaubwürdige Geschichte anschließt [52]) und ferner auch nicht der mindeste Grund zur Erdichtung einer solchen Geschichte vorliegt: so glaube ich das Hauptsächlichste der Erzählung für glaubwürdig halten zu müssen. [53])

---

49) 3. Makk. IV. ff.

50) Cont. Ap. II. 5., noch obenein in einer bloß in der Uebersetzung erhaltenen Stelle.

51) So steht von der Irene oder Ithaka, der geliebten Concubine des Königs, die den Zorn desselben besänftigt habe, Nichts in dem 3. B. der Makkab., dagegen erwähnt Josephus die Engelerscheinung nicht.

52) An den Sieg bei Raphia und den Zufall der genannten Provinzen durch ihn an den Ptolem., vergl. Polyb. V. 86. sqq. Just. XXX. 1.

53) Anders Eichhorn in s. Einleitung in die Apokryphen.

Unter den folgenden Ptolemäern, die ja zum Theil gegen ihre nächsten Freunde und Verwandte wütheten, namentlich unter Physkon, mögen die Juden allerdings auch Uebles genug erfahren haben. Letztern besonders, dem doch die übrigen Könige den Vorrang der Niederträchtigkeit und der unsinnigsten Grausamkeit und Wollust nicht streitig machen können, hatten die Juden noch besonders durch ihren Widerstand gereizt. [54]) Indessen waren dieß mehr allgemeine, als besondere nationale Bedrückungen, und übten daher auch mehr auf die Privatinteressen, als auf die Nationalbildung einen Einfluß aus.

Dagegen stand den Juden noch die heftigste Verfolgung wegen ihrer Anhänglichkeit an den väterlichen Glauben unter den Römern bevor, die denn auch die geistige philosophische Blüthe, die sich durch mehre Jahrhunderte hindurch frisch erhalten hatte, für immer brach und uns hierdurch das Ziel dieser Darstellung steckt. Zwar die ersten Zeiten, als die Römer (erst mehr durch ihren Einfluß, dann auch dem Namen nach) Aegypten sich unterworfen hatten, konnten für die Juden sehr glückliche genannt werden. Durch verschiedene Decrete der Römer, die uns meist noch Josephus aufbewahrt hat, [55]) in den gleichen bürgerlichen Ehren und Rechten mit den Uebrigen geschützt befanden sie sich damals dort auf dem Höhepunkte ihres äußern Wohlstandes. [56]) Auch die geistige Entwickelung derselben mochte sich am Freiesten bewegen, wenigstens haben wir aus der damaligen Zeit das bedeutendste uns erhaltene Product des jüdischen Alexandrinismus, die Schriften des Juden Philo. Allein gleich den Juden an andern Orten und den Christen brachte die Weigerung der alexandrinischen Juden, den Bildnissen der spätern Kaiser, wie

54) Jos. cont. Ap. II. 5.

55) Gesammelt (früher von Gronov) von J. Tob. Krebs. Leipz. 1768. 8.

56) Wenn schon nicht ganz ungetrübt. So war Sejan ein Feind der Juden, der es auf den Untergang derselben abgesehen hatte. Warum und in wie weit er es durchführte, wissen wir nicht. S. Phil. adv. Flacc. gegen Anf., leg. ad Caj. p. 1015.

diese es verlangten, göttliche Ehre zu erweisen, harte Verfolgungen zuwege, und zwar vor Allen unter Cajus, dessen grausamen Befehlen der noch grausamere Präfect Aegypten's, Flaccus, noch zuvorkam, und die denn auch von dem, mit dem bittersten, alle Menschlichkeit bei Seite stellenden, Hasse gegen das Jüdische erfüllten heidnisch-alexandrinischen Pöbel mit so erfolgsreicher Pünktlichkeit vollzogen wurden, daß sich zwar auch aus diesen Tagen einige Trümmer retteten und sich und das jüdische Volk in Aegypten den wechselnden Schicksalen erhielten, aber die frühere geistige Kraft, welche in ihnen lebte, selbst bis auf die Fähigkeit sich wiederzuerzeugen vernichtet ward. Doch hatte diese schon lange genug gewirkt, um nur national unterzugehen. Ein ähnlicher Geist hatte sich bereits in Heiden und Juden entzündet, der die Mühe ihrer philosophischen Bestrebungen auch für die folgenden Jahrhunderte erfolgsreich und wichtig sein läßt.

Philo selbst, damals auch von seinen Glaubensbrüdern nach Rom gesandt, den Kaiser um Erbarmen anzuflehen, war ein Augenzeuge dieser letzten Verfolgung, und hat uns in s. BB. adversus Flaccum und de legatione ad Cajum eine Schilderung derselben aufbehalten, die in die Willkührlichkeit der Präfectenregierung, in die Unmenschlichkeit des freilich auch nur wenig menschlich behandelten alexandrinischen Pöbels und namentlich der Ureinwohner Aegypten's, und in den Haß de Letztern gegen die Juden, der die thierische Wuth bis auf das letzte Extrem entfesselte, eine so schaudererregende und die Menschheit entehrende Aussicht öffnet, daß man bei der nicht unumgänglichen Nothwendigkeit der nähern Darstellung gern den wohlthätigen Schleier darüber ruhen läßt. Ein eigentlicher Beruf aber zu solcher Darstellung liegt hier nicht vor, da jene Verfolgung die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie nicht eben mehr modificirte, so daß wir in diesen äußern Schicksalen Erklärungsgründe für den innern Gang derselben fänden, sondern sie selbst völlig vernichtete.

Zweites Kapitel.

Entwickelung des religiösen Elementes der Juden unter diesen äußern politischen und wissenschaftlichen Verhältnissen zu einer Religionsphilosophie; deren Charakter und innerer Bildungsgang im Allgemeinen. [1])

Wenn das religiöse Leben der Juden zu Alexandrien zu eigenthümlichem und gewissermaßen selbstständigem Bewußtsein erwachte: so trugen hierzu zunächst, als erster Anstoß, ungleich weniger äußere Ursachen bei, als eigentliche Ueberzeugung von der Nothwendigkeit solcher geistigen Bildung für ihre religiösen Bedürfnisse, welche freilich endlich wieder durch die Ueberpflanzung nach Aegypten hervorgerufen war. Man würde sich irren, wenn man viel auf den Spott geben wollte, mit welchem die griechisch-gebildeten Alexandriner freilich oft genug die anfänglich unwissenschaftlichen und auch für Wissenschaft sehr unempfänglichen Juden verletzt haben mögen, [2]) oder die Auszeichnungen und Wohlthaten, das Museum u. A. so hoch anschlüge, daß die Juden, um zu dem Mitgenusse derselben zu gelangen, ihr Gesetz und griechische Studien verknüpft hätten. Außerdem daß sich von derlei Unterstützungen der Juden trotz

1) Hierzu als besondere Hülfsschrift: Scheffer quaestt. Philonianae; quaest. I. de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolemaeorum saecula. Marbg. 1829. 8.

2) Wie dieß vorzüglich Eichhorn meint in s. Allgem. Bibl. der bibl. Literatur, Th. 5. (in den Briefen bibl. Exegese betreffend) S. 237. ff. Die ähnliche Ansicht G. H. Bode's s. in einer spätern Note dieses Kap.

ihrer Studien auch nicht eine Spur findet; auch eine so forcirte Wissenschaftlichkeit schwerlich irgendwann zu einer reichern Blüthe, wie sie doch die jüdische trug, gedeihen wird: haben die Juden seit dem Jahrhunderte ihrer Rückkehr aus Babylon [3]) Beweise genug ihrer standhaften Beharrlichkeit an dem Glauben ihrer Väter unter allem Wechsel äußerer Umstände und selbst in den niedergedrücktesten Lagen dargelegt, als daß jene Meinung einige Wahrscheinlichkeit gewinnen könnte, nach welcher sie zu Folge jenes Spottes oder in Hoffnung jener Belohnung zu andern Studien hingeleitet worden wären.

Vielmehr warf etwas ganz Anderes den Gährungsstoff in die jüdischen Gemüther. Nur Eins ging ihnen nämlich über die Ehrfurcht, die sie ihren heiligen Büchern [4]) schuldig zu sein

---

3) S. über den völlig umgewandelten jüdischen Genius nach dem babyl. Exile Fr. Jul. Nic. Suringar comment. de mutati Hebraeor. ingenii post reditum e captiv. Babyl. ratione et causis. (Preisschrift.) Lugd. Batav. 1820.

4) Bei diesen ist vorzugsweise, wenigstens nach Philo, der sich hierüber vollständiger ausspricht, an die mosaischen Schriften zu denken. Moses ist der in Wahrheit in die göttlichen Geheimnisse eingeweihte Lehrer und steht allen andern voran, vergl. de opif. m. p. 2.: *Μωσῆς καὶ φιλοσοφίας ἐπ᾽ αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθείς, κ. τ. λ.* — de vita Mos. II. p. 682.: *Μωσῆς ὑσιώτατος καὶ θεοφιλέστατος τῶν πώποτε γενομένων.* Die übrigen heil. Schriftsteller ordneten sich dann schon mehr unter als Erklärer des Moses, eingeweiht in den tiefern und heiligern Sinn seiner Worte, ohne daß ihnen jedoch abgesprochen worden wäre, was sich, wie wir sehen werden, jeder alexandrinische Philosoph vermöge der wesentlichen Vereinigung mit Gott, die er auch sich als möglich vindicirte, selbst zuschreiben konnte, daß sie jezuweilen nicht mit fremden Augen gesehen, sondern mit eignen Blicken die Geheimnisse Gottes durchforscht hätten. Hierüber besonders zu vergl. die Stelle de cherub. p. 116. Hier stellt Ph. die Ermahnung auf, daß man, wenn man mit einem Eingeweihten zusammenkomme, ihn angehen müsse, ob er nicht vielleicht ein neues Mysterium erkannt habe und etwa verberge. „Ich selbst," fährt er fort, „wenn zwar bei Moses in die großen

glaubten, oder stellte sich doch neben diese, und nur an diesem Einen Orte waren sie bei einem Entgegenstreben gegen diese wirksam verwundbar: er aber betraf die Ueberzeugung, daß ihr Jehovah das allervollkommenste Wesen

---

Mysterien eingeweiht, hielt es nicht unter meiner Würde, von Jeremias zu lernen, da ich bemerkte, daß er nicht bloß ein Eingeweihter sei (μύστης; nämlich in den verborgenen wahren Sinn der mosaischen Lehren), sondern auch selbstständig (als ἱεροφάντης) das Göttliche erkannt habe und mittheile." Dergleichen auszeichnende Benennungen also, wie hier μύστης, ἱεροφάντης, auch προφήτης, τὶς ἐκ τοῦ θείου χοροῦ, u. a., mit denen die heil. Schriftsteller alle und sehr oft von Philo belegt werden (vergl. u. A. de agricult. p. 195. — de confus. ling. p. 326. — de cherub. p. 244.), zeichnen sie nun nicht eben als heil. Schriftsteller aus, deren Werke als unverbrüchliche Glaubensnorm im Voraus anzusehen seien, sondern als Menschen, die, wie andere vorzügliche und dann gleichfalls so zu nennende, zuweilen etwas höchst Beachtenswerthes, ja Göttliches gesagt hätten, was der Weise herausfinden und benutzen müsse, während er das übrige Menschliche, ja, vielleicht Irrige zurücklasse. Wie sie, zuweilen, konnte jeder Mensch Prophet sein (und mithin Göttliches aussprechen) und war es jeder gute Mensch, vergl. qu. rer. div. haer. p. 517.: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται. Moses allein, als Symbol des reinen Geistes und mithin der steten Vereinigung mit Gott, der ebendeßhalb auf dem Gipfel der Weisheit angelangt war, mußte zum Voraus ohne eigne Prüfung des Menschen als durchgängig göttlicher Lehrer betrachtet werden, vergl. de Mos. II. p. 681., wo Ph. von Moses als göttlichem Propheten spricht, und sich also äußert: οὐκ ἀγνοῶ, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται χρησθέντες δι' αὐτοῦ (Moses), welches πάντα denn in Folge der Ursache aller Prophetie, der Vereinigung mit dem Göttlichen, im strengsten Sinne genommen werden muß. Doch eben über diese Ursache und mithin auch über diese Resultate kann ordentlicher Weise erst in der Darstellung des alexandrinischen Systems selbst das vollkommene Licht gegeben werden. Hier also nur die im Allgemeinen motivirten Ansichten über das Ansehen der heil. Schriftsteller. — Uebrigens darf bei ihnen niemals vergessen werden, daß, wenn auch der Werth der übrigen außer dem Moses als geringer erschien (weß-

sein müsse, das nur gedacht werden könne. [5]) Früher nun waren sie mit keinem Volke in Berührung gekommen, welches vollkommnere und reinere Ansichten über das göttliche Wesen geltend gemacht hätte, als sie nach dem nächstliegenden Sinne ihrer heil. Schriften in dem gewöhnlichen Volksglauben annahmen; und so waren sie in ihrer Ueberzeugung, daß ihr Gesetz eben auch in jenem einfachsten Wortverstande jenen vollkommensten Gott lehre, nicht beunruhigt worden. Aber zu Alexandrien hörten sie in den Schulen der Philosophen Sätze über das Wesen Gottes aussprechen, die, an einige Aussprüche ihres Gesetzes und an ihren Wunsch gehalten, Gott ja in höchst-möglicher Vollkommenheit zu denken, sich mit unwiderstehlicher Gewalt Eingang zu ihnen bahnten und sich festsetzten. Dieß war nun namentlich mit einigen Lehrsätzen der Akademie [6]) der Fall. Während ihre heil. Schriften sorglos zu den wiederholtesten Ma-

---

halb sie denn Philo auch nur sehr selten anführt): doch immer auch eigenthümliche göttliche Geheimnisse in ihnen vorausgesetzt wurden, was es erklärlich macht, daß die LXX einzelne Stellen derselben mit Rücksicht auf eine allegorisirende Erklärung übersetzten (s. darüber unten B. 3. über die LXX).

5) Als Grundsatz, von welchen aus selbst die Schrift beurtheilt und verstanden werden müsse, stellt Aristobulus (über ihn das Nähere B. 3.) in der Dedication s. Werkes an den König den auf: *τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν.* S. Euseb. P. E. VIII. 10. (edit. Colon. 1688. f.) p. 376. Zu vergl. hiermit Ph. de somn. I. p. 579., wo er bei Behandlung der Stelle Exod. XXII. 26. Diejenigen, welche den eigentlichen Sinn derselben festhalten wollen, mit den WW. tadelnd zurückweis't: *Τὸ μέγεθος καθάπαξ τῆς ἀρετῆς τοῦ τὰ πάντα μεγάλου θεοῦ μὴ συνεωρακότων μηδὲ συνορώντων ἐστὶ τοιαῦθ' ὑπολαμβάνειν.*

6) Daher im Ganzen das Wort des Hieronym. de vir. illustr. (u. Anderer s. Mangey opp. Phil. Praefat. p. VII. N. s., womit zu vergl. die (nicht sehr bedeutende) exercitatio de Platonismo Philon. Jud. scr. a Joh. Albert. Fabricio. Lips. 1693., wieder aufg. in Dess. opuscull. histor.-crit.-literar. sylloge. Hamb. 1738. 4. p. 147. sqq.) richtig ist: Philo platonizat, wenn man es nur nicht ausschließlich auf Philo, sondern vielmehr auf diese ganze philos. Methode bezieht. Hierauf

len Gott als den äußern Sinnen der Menschen wahrnehmbar darstellten, erzählten, wie er auf Erden gewandelt, mit Menschen sich unterredet, gezürnt und gesegnet habe: gestand Plato ein, daß die Natur des Endgrundes alles Gewordenen zu erkennen selbst dem gebildetsten Verstande des Philosophen kaum oder nicht möglich sei, diese vielmehr mit der Sonne zu vergleichen stehe, durch welche wir zwar alle Dinge wahrnehmen, welche sich aber selbst den Blicken der Sterblichen entzieht, indem ihr Licht die Schärfe des Auges blende, ehe es denn, wes Wesens sie sei, erforscht habe. Und er wußte dieß so geschickt mit dem Begriffe eines Urgrundes aller Dinge zu verflechten, daß auch die heidnischen und christlichen Neuplatoniker bei einer ähnlichen Ansicht auf den gleichen Grund fortwährend sich stützten. Der Urgrund aller Dinge, meinte er, könne doch unmöglich Etwas von allem Diesen sein, also weder Eigenschaft, noch Wesen, noch Dasein im gewöhnlichen Sinne des Worts an sich tragen, eben als die Ursache auch von allem Diesen; könne mithin aber auch

gründet sich auch die hohe Verehrung Philo's selbst gegen Plato, vergl. de profug. p. 459.: *Τὶς τῶν ἐπὶ σοφίᾳ θαυμασθέντων ἀνὴρ δόκιμος ἐφώνησε μεγαλειότερον* rell., de mundi incorrupt. p. 952.: *ὁ μέγας Πλάτων*, ja, quisq. prob. lib. p. 867. nennt er ihn *ἱερώτατον* (denn die andere Lesart *λιγυρώτατον* ist emendirende Conjectur). Bei allem Diesen kann man aber nicht sagen, daß die alexandrinischen Juden oder auch Philo selbst sich dem Plato eigentlich als unbedingten Anhänger hingegeben habe, indem er gerade in seinen positiv-religiösen Principien der erwähnten, ja, aller griech. Philosophie direct entgegenstand. Außerdem huldigte er auch in mehren Stücken den Aussprüchen des Pythagoras und der Stoiker, und überhäufte sie mit ähnlichen Lobsprüchen, ohne daß er mit ihnen in Eine Klasse gestellt werden dürfte. Inwiefern aber der jüdische Alexandrinismus auch durch Lehrsätze der Stoa und des Pythagoras seinen Charakter bestimmte und daher auch ein Zweig dieser Schulen genannt werden könne, werden wir in der weitern Entwickelung dieser allgemeinen Charakteristik noch etwas näher zu berühren Gelegenheit finden.

auch keinen Anhaltungspunkt gewähren, an den sich die menschliche Erkenntniß anschlösse. [7])

Wie sorgsam und glücklich war nicht ferner Plato in Entfernung jedes Uebels und jeder Unvollkommenheit von der Idee eines göttlichen Weltkünstlers. Er konnte nicht, noch mochte er das Vorhandensein von einzelnen Uebelständen in der Welt leugnen, die den Genuß dieses Lebens in Natur und Geist trüben; aber vorsichtig dabei, daß nicht Jemand auf diesen Grund hin fortschlösse auf Mangel an Güte, an Weisheit oder an Macht in dem Baumeister und Herrn der Welt, machte er den Grundsatz geltend, in welchem nach Aristoteles Berichte [8]) die Physiker jener Zeit alle übereinkamen, daß aus Nichts auch Nichts werden könne, und stellte neben jene ewige bildnerische Kraft eine gleich ewige chaotische, dem Guten widerstrebende Materie, vermöge ihrer natürlichen Nichtswürdigkeit die Trägerin aller Bosheit. Nun mochten sogar die einzelnen Unvollkommenheiten in der so über alles Wort und Denken herrlich gebildeten Welt zum ungemessenen Lobe des Höchsten mächtig auffordern; denn indem sie die ursprüngliche Untauglichkeit der Materie recht anschaulich und fühlbar machten, stellten sie auch zugleich die göttlichen Vorzüge Dessen, der sie zu einem solchen Ganzen zu wandeln vermochte, in den hellsten Gegensatz. [9])

Ueber den eigentlichen Act der Schöpfung hieß es in der Genesis: Gott sprach und es geschah. Schon hierbei gab es

---

7) Tim. p. 28.: *Τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν ἔργον.* Republ. VI. p. 509. B.: *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* Vergl. Tennemann System der platon. Philosophie (Leipz. 1792—1795. 4 BB. 8.) Bd. 3. S. 126. ff. Heinr. Ritter Geschichte d. Philos. (bis jetzt 3 BB. Hamb. 1829—1831. 8.) Bd. 2. S. 287. ff.

8) Phys. I. 4. 9.

9) Tim. p. 30. sqq., bes. p. 48. sqq. Tennemann a. a. O. S. 176. Ritter a. a. O. S. 318. ff.

Einiges, was einem starrpositiven und doch philosophisch verzärtelten Sinne nicht behagen mochte, und an Dessen Statt die Akademie, namentlich in ihren spätern Modificationen, Gottes würdigere Ansichten aufgestellt zu haben schien. Lag doch immer schon in diesen Worten eine Anbequemung an Bilder menschlicher Schwachheit vor. Daneben wurde nun aber auch an andern Stellen derselben Urkunde ganz einfach berichtet, daß sich Gott auch thätlich beim Schaffen bemüht habe; wie er denn selbst ein Bild machte, das ihm gleich sei und dergl., auch am 7. Tage ruhte von allem Werke, das er gethan hatte. Die spätern Platoniker wenigstens, wenn nicht ihr Meister selbst, hatten Ideen zu schöpferischen Substanzen erhoben, und würdiger erschien es auch den Juden, wenn Gott alles Irdische durch seine Diener verrichten ließ und in keine persönliche Berührung mit der materialen Welt trat, die sie doch immer nicht ohne Entwürdigung desselben, wenn auch nur durch die Forderung sinnlicher Fähigkeit für ihn zu solcher, zu denken vermochten. [10])

Diese Lehrsätze vorzüglich, die sich zunächst ihren frommen Gefühlen als Gottes würdiger empfahlen, denn die, an welchen sie bisher auf Grund des einfachen Verständnisses ihrer heil. Schriften festgehalten hatten, und die sie mithin in Folge ihrer unerschütterlichen Ueberzeugung von der absoluten Vollkommenheit ihres Gottes für diesen im Voraus in Anspruch nahmen, machten den fremden Stoff aus, der anregend auf die Denkweise der alexandrinischen Juden wirkte, weil sie ihn nun nothwendig irgendwie mit ihrem übrigen Ideenkreise verschmelzen mußten. Hierbei lag es nun aber auch gänzlich in der Natur der Sache gegründet, daß die durch diesen Anstoß geweckte (und zur Philosophie erhobene) geistige Thätigkeit sich nach einer doppelten Seite hin ordnend wandte, da durch jenen Einen Act der Aufnahme das bisher bestandene religiöse Gleichgewicht zweifach gestört war.

Einmal (und dieß war der mehr materiale Einfluß der fremden Philosophie auf die alexandrinischen Juden)

10) Philo de victimas offerent. p. 857.

mußte ausgemittelt werden, wie die neuen Lehrsätze Platz gewinnen könnten, oder in wie weit durch sie ältere Ansichten aufgehoben oder doch beschränkt würden und durch welche neue Fäden nun die neu gewonnenen Resultate mit denen, die aus der frühern Zeit noch auf die spätere übergetragen wurden, zu verknüpfen seien; und dann (was die formalen Bestimmungen über den Umfang, Werth und Gebrauch der Erkenntnißquellen berührte) war es zu erklären, wie es habe möglich sein können, daß die Juden, wenn schon in dem Besitze heiliger Bücher, deren göttliche Auctorität eben so wenig, als die höchste Vollkommenheit Gottes verletzt werden durfte (aber auch, wie wir bald sehen werden, durch diese ganze Procedur im Mindesten nicht getrübt, sondern durch eine sehr natürliche Geistesoperation in noch ausgedehnterem Maße festgehalten ward), nicht alle und zu allen Zeiten eben diese Lehrsätze aufgestellt, welche man nun als wahr und Gottes würdig anerkannte, ja vielmehr Lehrmeinungen behauptet hätten, die letztern ganz widersprächen und mithin nun für irrig selbst von ihnen erklärt würden.

Ehe wir nun aber in allgemeinen Zügen und nach der angegebenen doppelten Richtung hin den Geist der philosophischen Methode darstellen können, deren nähere Entstehungsgründe wir bisher mitgetheilt haben, müssen wir eine Bemerkung beifügen, die diese folgende Charakteristik nicht nur mannichfach erläutert, sondern wirklich auch erst möglich macht.

Es möchte nämlich leicht (weil natürlich) sich Jemand die Zweifel gegen die angegebene Entstehungsweise unsers Alexandrinismus bilden, nicht nur ob solche Anfänge und ein solches Interesse die Religionsphilosophie der alexandrinischen Juden hinreichend erklärten, sondern ob bei ihnen eine solche überhaupt erklärlich sei, indem die bei ihnen also erweckte geistige Thätigkeitsrichtung, weit entfernt, in dem angegebenen philosophischen Wege fortgehen zu können, mit dem Wesen aller Philosophie in dem denkbar-schneidendsten Contraste habe stehen müssen. Denn wenn die natürliche Aufgabe der letztern, welche alle, selbst nur

des Namens würdige, Philosophie wenigstens zum Theil als solche anerkennen und zu lösen suchen müsse, diese sei, unbestimmt von äußern Auctoritäten, auf eigne Gefahr, aber auch auf eignes Verdienst hin, es zu unternehmen, den Umfang des menschlichen Wissens zu Einem harmonischen Gebäude zu verarbeiten, dessen gesammte einzelne Theile sich gegenseitig stützen und zieren: so habe dann unsern alexandrinischen Juden das diesem schlechthin entgegengesetzte, mithin unphilosophische, d. h. die Anwendung der Philosophie nicht erklärende Unternehmen zur Aufgabe vorgelegen, mehre von einander unabhängige und abweichende äußere Auctoritäten, die sie an sich, d. h. vor aller philosophischen Untersuchung, angenommen und auf gleiche Weise nicht zu verletzen gewagt hätten — die Schrift, deren Belehrung sie als göttlich verehrten, und jene griechischen Lehren, die sich ihrem frommen Gefühle unabweisbar nahe legten — so zu vereinigen, daß sie sich unter einander und mit den menschlichen Denkgesetzen vertrügen; welche Mühe nicht nur als völlig unverständig anzusehen sei, da solche Vereinigung ohne (das nicht motivirte) Zurücktreten der Einen Auctorität gar nicht gedacht werden könne, sondern auch, selbst wenn eine dergleichen im Selbstwiderspruche versucht werden solle, doch keineswegs eine material-philosophische, sondern immer nur eine logisch-formale Richtung habe annehmen können, da ja das Uebrige Alles, als noch in jenen Auctoritäten, namentlich in der Schrift gegeben, habe angenommen werden müssen, und nur eine Ausgleichung (eine formale Vereinigung zweier Momente in jenen Auctoritäten) verlangt werde, wonach das ganze Bestreben, mit dem des positiven (gleichfalls unphilosophischen) Scholasticismus vergleichbar, der in ähnlicher Weise die Auctorität der Kirche und des Aristoteles als seine äußern Schranken anerkannt und zu vereinigen unternommen habe, nichts weniger als eigenthümliche und materiale oder philosophische Begründung religiöser Wahrheiten habe bezwecken, sondern vielmehr der menschliche Geist, in ihm befangen, eigentlich für weiter Nichts habe sorgen können, als daß er, wie etwa die Argo aus den Symplegaden, doch wenigstens sein

armes Dasein als formales Denkvermögen aus solchen Stürmen, die er nicht habe beschwören dürfen, davon trüge.

Um nach diesem Einwande noch erklärlich erscheinen zu lassen, wie sich aus den angegebenen Anfängen und Bestrebungen eine Religionsphilosophie der alexandrinischen Juden habe entwickeln können, in welcher diese, in vielfacher Beziehung selbstständig, nach ihren geistigen Bedürfnissen von aller Auctorität abwichen, ist es erforderlich, von der andern Seite zu entgegnen, daß, wenn schon positive Unterlagen die Veranlassung alles Philosophirens jener gewesen waren, diese selbst, obgleich in verschiedener Weise, doch fast völlig, eben in rückwirkender Folge des Letztern, geschwunden seien. Die geforderte Ausgleichung einander entgegenstehender Ansichten erwirkte nämlich vorerst und natürlich ein Bedürfniß nach philosophischer Betrachtung ihrer religiösen Ueberzeugung, dem sie freilich nicht hätten genügen können, wenn sie jenen äußern Auctoritäten fernerhin in alle Wege Folge hätte leisten wollen. Da sie nun aber durch glücklichere Umstände, die sie mitten unter wissenschaftlichen Bestrebungen leben ließen, höher gebildet waren, als der größere Theil der Scholastiker sich rühmen konnte, und sie weniger durch äußerliche Beschränkung niedergehalten wurden, als diese alle: so kann es nicht wunderbar sein, wenn sie eine unedle äußerlich-formale Vermittelungsrolle zwischen zwei unversöhnlichen Feinden eben so wenig spielten, als die reicher Begabten und edler Gebildeten unter den Scholastikern. Vielmehr schloß sich an die Anerkennung der Nothwendigkeit eignen Nachdenkens über religiöse Wahrheiten, als solche, Liebe zu philosophischer Behandlung derselben an, die dann wieder gegen die eignen Erzeuger sich prüfend wandte, dieselben, in wie weit sie sich den nun einmal geweckten philosophischen Wünschen ohne anderweiten Anhalt zu haben entgegenstellten, entkräftete und sich Raum verschaffte. Das ihnen von griechischer Philosophie gebotene Ideal des vollkommensten Grundwesens aller Dinge selbst ward von ihnen philosophisch erwogen, und war, wenn es gleich (wie sich dieß schon aus der gleich folgenden materia

len Charakteristik unsers Alexandrinismus ergeben wird) empfohlen durch das Bestechende seines Inhalts und getragen durch das Blendende seiner Gründe im Ganzen und Großen von den Alexandrinern wiederum aufgenommen wurde, doch nun nicht mehr als eine positive Unterlage anzusehen; war vielmehr selbstständig-philosophisches Eigenthum geworden, ja, in Einigem nach eigenthümlichen Wünschen gewandt und angewandt. Und noch durchgreifender ward das Ansehen der heiligen Schrift modificirt, hierbei freilich nicht das Vorhandensein heiliger und geoffenbarter Schriften aufgehoben, was allem Judaismus wesentlich entgegengestanden haben würde und Alles eher als eine jüdische Religionsphilosophie erwirkt haben möchte, aber diese doch (durch welche Mittel wird die bald darzulegende formale Charakteristik der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie an die Hand geben) also in ihrer religions-philosophischen Entscheidungskraft beschränkte, daß in ihnen bloß der hohle Begriff einer göttlichen Lehre ohne bestimmten Inhalt zurückblieb, der nur noch als einziges positives Zugeständniß, das der Möglichkeit und des Werths einer Offenbarung Gottes an die Menschen voraussetzte.

So knüpfte sich an das religiöse Bedürfniß philosophischer Betrachtung, dem sie auf ihrem religiösen Standpunkte doch auch nicht genügen konnten, Liebe zur Philosophie, die die Schranken durchbrach, und macht es so erklärlich, wie sich aus dem Widerstreite ihrer positiven Auctoritäten, den sie aus Ehrfurcht gegen dieselben auszugleichen suchten, auf ungleich höhere Kosten der letztern eine Religionsphilosophie bildete, die ihre eignen Wünsche und ihren eignen Weg verfolgte, und in Wahrheit keine andern Schranken kannte, als die vorausgesetzte Annahme einer thatsächlichen Offenbarung, und die höhere sie bisweilen niederhaltende geistige Kraft heidnischer Philosophie, neben welcher sie entstand, gegen welche sie aber weder dauernd noch glücklich genug herangebildet war, um nicht, zumal in ihr wohlgefälligen Resultaten, deren bloße Behauptungen oder doch mangelhafte Beweise gelten zu lassen. Schranken, deren letztere mindestens in dem bei weitem größ-

ten Theile philosophischer Speculationen mehr oder minder wiederkehrt, und deren erstere, weit davon entfernt, einen freien Spielraum dem sich selbst entwickelnden Geiste zu verschließen, in Wahrheit die Ursache war, die die Juden zu einer Zeit zu selbstständig-philosophischen Untersuchungen heranzog, wo diese sonst fast durchgängig schlummerten, und diesen dann selbst die eigenthümlich-religiöse Weihe überflößte, durch die sie Jahrhunderte fesselten, und in Folge deren sie selbst in der Gegenwart unter mannichfaltigen, theils offner, theils verborgner liegenden Formen, doch unverkennbar und lebenskräftig fortdauern.

Hierbei darf es aber, indem wir von dem Verhältnisse der heiligen Bücher bei den jüdischen Philosophen zu der heidnischen Philosophie und dem eigenthümlichen philosophischen Streben reden, nicht übersehen werden, daß dieß an diesem Orte bloß in so fern geschieht, als ein unparteiischer Beurtheiler im Allgemeinen die von ihnen gewöhnlich beachtete Regel des Verhaltens angiebt; denn sie selbst sahen, wie wir bald mit Mehrem bemerken werden, das Verhältniß mit ganz andern Augen an und glaubten, daß alle ihre neue Einsicht aus tieferer Kenntniß der Schrift entnommen sei; wie ernstlich gemeint wissen wir nicht, nur dieß Doppelte ist gewiß, einmal, daß keine Spur des Zweifels, als hätten sie erst den philosophischen Sinn in die heiligen Schriften übergetragen, vorliegt — was aber auch, wenn sie mit vollem Herzen Juden waren, d. h. am Ende, wenn sie ihre heiligen Schriften im vollen Sinne für heilig hielten, nicht sein konnte — und dann, daß zahlreichen Analogieen zu Folge Nichts möglicher ist, als daß diese ganze Operation bewußtlos vorgegangen sei, und ob sie schon auf dem vorhin angegebenen philosophischen Wege zu ihrem Ziele gelangten, sie doch eben Das aus den heiligen Schriften in Wahrheit entnommen zu haben glaubten, was sie Alles erst hineingelegt hatten.

Uebrigens wurde auch jene Verhältnißregel von ihnen nicht durchgängig genau beachtet, und wenn jezuweilen ein Satz heidnisch-philosophischer Weisheit auch außerhalb derer, die das Ideal göttlicher Vollkommenheit betrafen, in Folge der

geistigen Ueberlegenheit und des philosophischen Bedürfnisses schlechthin von ihnen angenommen und stets jede freundliche Berührung mit jener gern gesehen wurde: [11]) so schlossen sie sich auch durchgehend gern an das Ansehen der heil. Schriften an, wenn sie ihnen günstig waren, ja, nahmen wol auch in diesem Falle einen Ausspruch der Schrift schlechthin als wahr an, indem sie ja durch alle ihre Untersuchungen keineswegs das Ansehen der Schrift überhaupt brechen, als sie vielmehr unschädlich machen wollten, wenn sie gegen sie stimmten.

Doch wir gehen nach dieser dazwischen gelegten nicht-jüdischen Betrachtung unserer jüdischen Philosophie und nach den

---

11) Dieß aber natürlich keineswegs immer in der Weise, daß sie unabhängig von ihren eignen Speculationen und bestochen von dem Ansehen und den Gründen der Weisheitslehrer zu diesen Berührungen veranlaßt worden wären. Vielmehr beriefen sie sich sehr oft auch auf solche, die bei ihnen sonst in geringem Credite standen, selbst auf heidnische Mythen, ja, deuteten diese letztern sogar, solche Berührung zu erwirken, allegorisch, um durch eine größere Nähe, in welche hierdurch ihre Ansichten zu der religionsphilosophischen heidnischen wenigstens scheinbar trat, sich Schonung und Achtung zu erwerben. Letzterer Grund war zwar bei den Unsrigen eigentlich der Grund aller dergleichen Berufungen, indem sie sich, wie wir angedeutet haben, selbst in Dem, was sie offenbar von frühern Philosophen entnommen hatten, nicht von ihrer philosophischen Abhängigkeit von ihnen überzeugten, sondern diese vielmehr, wie sich selbst, durch die Wahrheiten der mos. Schriften belehrt glaubte: indeß wenn hier dieser Grund bloß in ihrer Einbildung existirte, galt er dort wirklich. Uebrigens konnte auch die Bedenklichkeit, die etwa Jemand durch dergleichen häufigere Anschließung an heidnische Lehre bei ihnen erweckt glauben möchte, keine Statt finden, daß ihre Selbstständigkeit von heidnischer Lehre in Zweifel gezogen werde; denn eben jene — bald näher zu erörternde — Ansicht, daß alle dergleichen heidnisch-wahre Meinungen aus ihren heil. Schriften von diesen entnommen seien, ließ sie im Grundsatze immer unabhängig von heidnischer Weisheit erscheinen. Dergleichen allegorisirende Berufungen auf heidnische Mythen für die Zwecke alexandrinisch-jüdischer Religionsphilosophie sind bei Philo sehr häufig. Vergl. de Abrah. p. 357. — de Mos. II. p. 655. — de mercede meretr. 862. u. öfter.

hierin und früher beigebrachten Entstehungsgründen derselben zu deren Charakteristik fort, erst nach ihrer materialen Entwickelung, angebend die Richtung, nach welcher hin unsere Alexandriner auf jene Anfänge gestützt und bei unbewußtem Zurückweichen von der Auctorität der heiligen Schriften fortspeculirten, dann nach ihrer formalen, mittheilend, wie sie es unternahmen, da sie nun einmal nicht zugestehen wollten, das entscheidende Ansehen ihrer heiligen Schriften verlassen zu haben, dieses bei ihrem thatsächlichen Zurückweichen von den früher von ihnen anerkannten Sätzen und von sichtlich-klaren Aussprüchen der heil. Bücher zu rechtfertigen.

In jener lag es also, wie bereits angedeutet ward, der jüdischen Philosophie als Strebeziel vor, die neu aufgenommenen Gottes würdigeren Lehrsätze mit dem väterlichen Glauben in Ein System zu verschmelzen, eine Aufgabe, die um so schwerer war, je schroffer diese sich in ihren Principien entgegentraten. Alle jene scheinbar Gottes so würdige Lehren der Akademie verloren sich nämlich, wie dieß unsre Alexandriner bei philosophischer Prüfung des gewonnenen Ideals göttlicher Vollkommenheit wohl erkannten, ja, hervorhoben, als in ihrem eigentlichen Keime in die Annahme, daß Gott, als das vollkommenste Wesen, in keinerlei auch nicht in die geistigste Berührung mit der sinnlichen Welt treten könne, indem durch deren ursprüngliche materiale Makel die reine Klarheit der göttlichen Würde getrübt würde. Nun wäre zwar nichts erklärlicher gewesen, als daß die Juden, je mehr auch sie die Erhabenheit Gottes in den Mittelpunkt aller ihrer religiösen Ideen stellten, je klärer sie beim eignen Speculiren über den Begriff und die mögliche Höhe aller Vollkommenheit sahen, wie wenig im Vergleiche mit den griechischen Speculationen ihr Ideal aller Vollkommenheit dem philosophisch geschärften (oder auch zugespitzten) entspräche, je weniger sie sich, wie bereits im Allgemeinen bemerkt ist und in seinen Gründen bald näher dargelegt werden soll, durch ihre heiligen Schriften in ihren Dogmen beschränkt fühlten und je gewöhnlicher endlich der Mensch von dem Einen Extreme des Irrthums zu dem andern gescheucht

wird, sich möglichst an die neuen liebgewonnenen Sätze anbequemt und selbst auf Unkosten früher festgehaltner, unwesentlicher Bestandtheile ihres Lehrgebäudes in dasselbe aufgenommen hätten: aber es war auf den ersten Anblick nur gar nicht abzusehen, wie sie bei wirklicher und bedachter Annahme solcher Sentenzen überhaupt Juden bleiben konnten. Denn mußte dem Juden irgend Etwas gewiß sein, oder gab es überhaupt irgend Etwas, was ihn im religiösen Momente zum Juden stempelte: so war es sein Offenbarungsglaube oder die Ueberzeugung, daß Moses von Gott selbst Unterweisungen über dessen Wesen und Gesetz empfangen und diese göttliche Lehre den Andern zum Unterrichte mitgetheilt habe. Und dennoch schien bei Annahme jener Lehrsätze Beides völlig undenklich. Wie hätte nämlich Gott, der in keine Berührung mit irgend einem menschlichen Verhältnisse trat, oder auch nur treten konnte, den Moses selbst unterrichten mögen; und selbst wenn man von dieser Schwierigkeit hätte absehen wollen: wie hätte Moses selbst von dem dem menschlichen Geiste Unerfaßlichen irgend einige entsprechende Vorstellung gewinnen und Andern wiedergeben können?

Zur Beseitigung dieser Antinomie der religiösen Ideen war möglicher Weise nur Ein Ausweg gegeben, der auch um so zuversichtlicher von den Alexandrinern betreten wurde, als sie sich dabei wieder auf das Ansehen der Akademie stützen und in dem weitern Fortgange auch an die Stoa und an den Pythagoras anlehnen konnten. Sollte nämlich das Göttliche in keinerlei Berührung mit irgend etwas Irdischem treten und daneben doch der Mensch während der Zeit seines irdischen Lebens nicht ohne Offenbarung von Seiten Gottes bleiben: so mußte die menschliche Natur in den Bereich der göttlichen hinaufgeschraubt werden können und der Mensch, wie er in dieser sinnlichen Wirklichkeit vorliegt, mußte sich von einem rein göttlichen Elemente im Menschen nicht nur dem Begriffe, sondern auch der Wirklichkeit nach, sondern lassen. In den Momenten einer solchen erstrebten Gleichwesentlichkeit des Göttlichen mit dem Menschlichen konnte denn auch nach platonischen Grund-

sätzen einer Correspondenz derselben Nichts mehr im Wege stehen.

Nun hatte zwar Plato, der aber freilich auch nicht das philosophische Bedürfniß fühlte, die Möglichkeit einer Offenbarung zu rechtfertigen, natürlich keine Rücksicht darauf genommen, dieser bei seinen Speculationen einen Ausweg offen zu lassen: indessen hatte er doch, wenn schon von ganz anderm Standpunkte aus, schon denselben durch seine anderweiten Philosopheme in Etwas gebahnt. Er lehrte nämlich, daß des Menschen Geist in seinem Ursprunge wie seinem Wesen nach wahrhaft göttlich, erst später in Folge des göttlichen Willens mit diesem irdischen und sterblichen Leibe verbunden, [12]) nicht aber ohne Hoffnung sei, dereinst von ihm befreit, in den frühern, glückseligern und göttlichen Zustand zurückzukehren, für den ihn seine Natur befähigte. Als Bedingung solcher Rückkehr hatte er in den Lehrsätzen seiner speculativen Ethik, deren natürliche Consequenz einleuchtet, empfohlen, nicht mit zu großer Liebe dem Irdischen nachzuhangen, sondern vielmehr den Geist nach Möglichkeit zu bilden und zu kräftigen, indem ja auf ihm die Hoffnung einer seligen Zukunft beruhe, und Diejenigen, welche sich hier von Einem Sinnengenusse dem andern zugewandt hätten, unmöglich die wahre Seligkeit des Menschen auch nur kennen lernen, am allerwenigsten erreichen würden. Am Ende dieses irdischen Lebens würden sie zur Führung eines geistig-göttlichen gar nicht fähig sein; sie würden als Schatten herumschwärmen um den ihnen lieb gewordenen Körper, bis sie von des Schicksals unwiderstehlicher Gewalt ergriffen in eine andere Reihe irdischer Dinge, in einen neuen ihnen entsprechenden Körper zu neuer Reinigung und geistiger Erstärkung versetzt würden. [13])

Diese eben so durch das Bestechende ihres Inhalts, wie durch das äußere Ansehen ihres Urhebers getragenen Philoso-

12) Tim. p. 41. C. s. Tennemann a. a. O. Bd. 3. S. 61. u. 95. Ritter a. a. O. Bd. 2. S. 567. f.

13) Dieß Gegenstand eines großen Theils des Dialogs: Phädo. Tennemann a. a. O. Bd. 4. S. 28. f. 93. Ritter a. a. O. S. 382. ff.

pheme erkannte der Scharfblick der Juden bald als leicht versöhnende Bindemittel zwischen den widerstrebenden Elementen ihrer religiösen Grundsätze, ergriffen deßhalb dieselben mit lebendiger Begier und erweiterten und veränderten sie nach ihren Bedürfnissen.

Plato hatte als den Zeitpunkt der möglichen Rückkehr des Göttlichen im Menschen zu seinem Urquelle den Tod bestimmt. Dieß konnte den Juden, als Offenbarungsgläubigen, nicht behagen. War ihnen anders eine solche Offenbarung zu Theil geworden und sollten sie anders einigen Gewinn aus einer solchen ziehen können: so mußte die Vergöttlichung des Menschen auch schon während dessen Lebenszeit erzielt und mithin im Leben ein unmittelbarer Umgang mit Gott möglich werden können. Allein es lag auch am Ende kein genügender Grund vor, warum denn erst mit dem Tode die vollendete Scheidung des Körpers von dem Geiste eintreten solle. Plato hatte einen gemäßigten Genuß des sinnlichen Vergnügens als den wahren Weg zur ächten Liebe des Geistes und zur Verähnlichung mit Gott empfohlen; konnte nicht eine absolute Enthaltsamkeit von allem Irdischen, die doch vielleicht auf Momente möglich war, einen ähnlichen und in Betreff der Scheidung der menschlichen Bestandtheile gleichen Zustand mit dem des Todes herbeiführen? — —

Wenn auf solchem Wege ihrem nächsten philosophischen Bedürfnisse Gnüge geleistet und die Möglichkeit einer Offenbarung bei so absoluter Vollkommenheit Gottes erklärbar war, als sie dieselbe annahmen: so wurde ihnen durch solche nun auch eine Aussicht geöffnet, die, wie sie bisher unsichtbar den Weg mit geleitet hatte, so nun den übrigen Theil desselben, namentlich in den ethischen Untersuchungen ausschließlich beherrschte.

Die Macht des ägyptischen Himmels, von welcher wir oben sprachen, [14]) blieb nämlich auch bei den Juden nicht so unwirksam, daß sie nicht eine ihnen dargebotene Möglichkeit, selbst in unmittelbare Verbindung mit dem göttlichen Wesen zu

14) S. oben S. 2. f.

treten, mit der lebendigsten Begierde, als eine Hoffnung auf das Endziel aller Seligkeit ergriffen hätten. Eine solche Möglichkeit lag nun aber sichtlich vor. Machte es absolute Enthaltsamkeit von allem Irdischen bei Moses erklärlich, in unmittelbarer Vereinigung mit Gott zu leben: so fand Dasselbe auch bei jedem andern Menschen seine natürliche Anwendung.

So hing die Forderung des möglichst-strengsten asketischen Lebens auf das Allergenaueste und Natürlichste mit dem Gesammtkreise ihrer Speculationen zusammen. Plato selbst hatte ein solches Leben nicht empfohlen, würde auch hierzu in seinen Vordersätzen nicht hinreichende Veranlassung gefunden haben, die ihm allein Dieß als räthlich erscheinen ließ, des Körpers nicht zum Nachtheile des Geistes zu pflegen. Aber wenn nun den Juden hierin die Auctorität des Plato abging, so konnten sie sich um so enger an die Lebensregeln des Pythagoras [15]) und der Stoa [16]) anschließen, die denn deßhalb auch bei unsern Alexandrinern in kaum geringerer Achtung standen, als jener, indem sie gern in das gemeinsame Lob einstimmten, welches dem einfach-mäßigen Leben jenes und dem unerschütterlichen Gleichmuthe dieser bei allen Lebensverhältnissen gezollt wurde und sich in ihrer Askese für Nachfolger Derselben erklärten, obschon die philosophische Unterlage und der letzte Zweck ihres asketischen Lebens ganz und gar von denen der Stoiker und Pythagoräer abging.

Ich glaube in diesen Grundzügen die philosophische Richtung hinreichend aufgewiesen zu haben, welche den Alexandri-

---

15) In welchem Betrachte sie denn auch den Pythagoras sehr hervorhoben u. Phil. qd. omn. prob. lib. p. 865. selbst *τὸν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον* erwähnt, ohne daß man ihn mit mehren Aelteren (s. Mang. opp. Phil. praef. p. VIII. Note z.), denen auch Mangey selbst beistimmt (l. l. cl. opp. II. p. 445. Note c.) berechtigt wäre, ihn für einen Pythagoräer zu halten (s. Note 6. dies. Kap.).

16) Dieß will das „Philo stoicissat" bei Lipsius sagen in manuduct. ad stoic. philos. I. dissert. 17. (opp. Antverp. T. IV. 1637. fol. p. 453.)

nismus der Juden (nach seiner materialen Entwickelung hin) bezeichnet. Sein philosophischer Charakter war hiernach ein mystischer, wenn anders sich der Mysticismus auf die Annahme einer fortdauernden Offenbarung gründet. Eine solche wiederholte Offenbarung war ihnen von dem Augenblicke an der Annahme einer gänzlichen Unerkennbarkeit Gottes an sich durch den Menschen wie er vorliegt, neben der andern, des Besitzes einer historischen Offenbarung im Mosaismus ganz unentbehrlich. Dieser Mysticismus war aber kein unwissenschaftlicher, wie er es wol zu sein pflegt, da himmlische Belehrung allerdings irdische öfters überflüssig erscheinen lassen mag. Vielmehr war hier der Mysticismus nicht nur im ganz umgekehrten Falle ein Product der Wissenschaftlichkeit, d. h. durch dieselbe im Gedränge einer Offenbarung eigentlich mit Nothwendigkeit erzeugt, sondern er war auch in seiner Durchbildung ein gewissermaßen selbstständiger und eigenthümlicher. In Rücksicht der philosophischen Principien war er es nicht; vielmehr waren fremde philosophische Resultate, die ihnen wohlgefielen und welche sie, ob sie sie schon philosophisch durchdachten, durch die Geistesüberlegenheit ihrer Urheber gleichsam mechanisch niederhielten, und deren Gegensatz gegen die im voraus angenommene Realität einer Offenbarung der Grund aller Philosophie bei den alexandrinischen Juden überhaupt; und oft im Laufe der Untersuchungen schlossen sie sich eklektisch an diesen oder jenen Lehrsatz theils der heil. Schriften, theils besonders [17]) derjenigen Philosophen an, deren Grundsätze sie einmal in anderer Rücksicht lieb gewonnen hatten. In Rücksicht aber auf den Wunsch eigner Ueberzeugung von denselben, auf die aus ihnen gezogenen Consequenzen und auf Verknüpfung der einzelnen Sätze unter einander und mit den früher gewonnenen Resultaten, war er es und mußte er es sein, da kein Volk in der Welt ähnliche Bedürfnisse hatte, als die der Juden damals waren; Bedürfnisse, die sich aber in der spätern Zeit so häufig und dringend

17) Ueber dieses „besonders" s. oben S. 40. Note 11.

wiederholten, daß er oft den Befriedigungen ähnlicher als Muster diente.

Er hatte endlich in seiner Entwickelung den Charakter eines theosophisch-asketischen angenommen; dieses, eines asketischen, weil in der Folge der Philosopheme das Körperliche sich als das eigentlich Unterscheidende zwischen Gott und den Menschen ergab, welches mithin die Verbindung zwischen Beiden störe und durch Askese beseitigt werden müsse, jenes ersteren, eines theosophischen, weil sich Niemand anders als in Folge einer festen Ueberzeugung von der Wahrheit der alexandrinischen Lehren zu einer solchen Askese entschließen konnte; mithin die wahre Tugend und Gottwohlgefälligkeit das (wenn vielleicht auch nur durch Glauben an denselben erwirkte) [18]) Stehen auf demselben philosophischen Standpunkte als unerlaßliche Bedingung voraussetzte (was das Wesen aller Theosophie ist).

Fast noch mehr Aufwand von Scharfsinn und Witz, als sich in der Verschmelzung so verschiedenartiger Theile und Wünsche zu Einem Systeme bei den jüdischen Alexandrinern kund legte, erforderte die mehr formale Untersuchung: wie es denn möglich sei, daß die Juden, im Besitze heiliger Schriften, nicht früher und nicht allgemeiner zur Anerkennung der Wahrheit gekommen seien, die nun ein großer Theil als seiner Ueberzeugung gemäß angenommen habe. Es schien nämlich sehr bedenkliche Zugeständnisse in Betreff des Ursprungs und des Ansehens der heil. BB. von Seiten der der neuern Philosophie ergebenen Partei nöthig zu machen, daß nicht nur ein großer Theil ihrer Glaubensgenossen an Gottes angeblich sehr unwürdigen Meinungen festhielt und zwar auf

18) Doch ging die Forderung vor Allem auf Erringung eigner wissenschaftlicher Bildung jedes einzelnen Zöglings und auf selbstständig-genaue Einsicht in die philosophische Nothwendigkeit dieses Standpunktes. Die Angabe der Ursachen und die Ausdehnung solcher Forderung später.

Grund dieser Schriften festzuhalten versicherte, sondern daß auch letztere anscheinend unbestreitbar dergleichen Sätze wirklich aufstellten und empfahlen, die der neuern Philosophie im innersten Wesen widersprachen. Aber weit entfernt solche Zugeständnisse wirklich zu erzwingen, führte diese Constellation eine so gesteigerte Verehrung der heil. Schriften herbei, als dieselben in den frühern Zeiten nie erfahren hatten. Man würde sich hierüber wundern, wenn man sich nicht aus der Geschichte der Philosophie und der Religionen erinnerte, daß kein Satz von dem zu wissenschaftlicher Gegenrede gebildeten Menschengeiste aufgegeben wird, den er nicht aufgeben will, und daß er, wenn sich auch gegen seine Ansichten so klarer und kräftiger Widerspruch erhebt, daß keine Antwort darauf möglich scheint — liegt einmal die Behauptung desselben in seinem nähern Interesse — diese oft mit der bewunderungswürdigsten und erfinderischsten Feinheit, wo nicht in den Glauben seiner Zeit zurückführt, doch mit einem künstlichen Schleier der Wahrheit umgiebt. [19])

So wurde denn auch hier die Auctorität der heil. Schrift, trotz offenbarer Abweichungen von deren Lehrbegriffe von den alexandrinischen Juden äußerlich in keiner Weise bei Seite gesetzt, vielmehr auf doppeltem Wege behauptet, auf dem einen wenigstens möglichst gesichert, auf dem andern aber noch gehoben. Beide, wenn sie auch dann nach verschiedenen Seiten fortgingen, fußten, wie Dieß denn gar nicht anders sein konnte, darauf, daß man bisher diese BB. nicht recht verstanden habe, und erhoben hierdurch grade die exegetischen Studien zu den angeblich wesentlichen, weßhalb denn auch die bedeutendsten Leistungen unserer alexandrinischen Religionsphilosophen gerade auf diesem Gebiete sich bewegen; [20]) obgleich, was

be-

19) Zu der berührten Erscheinung möchte sich nicht leicht ein passenderes Beispiel als Plotin auffinden lassen, aber wol auch nicht gewünscht werden können.

20) Wie des Aristobulus mystischer Commentar über die Schriften des Moses und des Philo legum allegoriae u. quaestiones in Genesin et Exodum.

bereits oben erinnert wurde,[21]) keinem schärfer Blickenden das Umgekehrte des Verhältnisses entgehen kann und es bei vergleichender Berücksichtigung einmal ihrer eignen frühern und derjenigen religiösen Ansichten, zu deren vertrauterer Bekanntschaft die äußern Berührungen sie einluden, und dann des Standpunktes der religionsphilosophischen Bildung, die sich hierauf bei ihnen festsetzte, absolut unverkennbar ist, daß sie eben in Folge der Berührung mit jener nicht nur die Verpflichtung fühlten, die Grundsätze derselben, welche sich ihnen als die reinern aufdrängten, zu theilen und die Vollkommenheiten, welche sie als die höhern anerkannten, für ihren Gott in Anspruch zu nehmen, sondern auch hierdurch veranlaßt wurden, überhaupt mit dem ihnen dargebotenen Ideale aller Vollkommenheit sich philosophisch zu befreunden, damit sie nicht künftig einmal wieder zur Aenderung ihrer Theologie veranlaßt würden, und daß nur das einzige Moment der geoffenbarten Schriften einen wahrhaft selbstständigen Einfluß auf ihre theologisch-philosophischen Speculationen übte, daß jene Schriften doch immer geoffenbarte sein mußten, und mithin in dem Ideale jenes Grundwesens der Möglichkeit und dem Werthe einer Offenbarung an Menschen ein Zugang zu lassen war.

Der erste jener zwei Wege bestand in der natürlichen, durch Schrift und Analogie empfohlnen, aber für das erkünstelte Bedürfniß noch nicht vollkommen hinreichenden, wenn schon in Folge desselben über die Grenzen der Wahrheit und Sittlichkeit hinausgeschobenen Annahme eines doppelten Lehrtypus in der heil. Schrift. Auf welchen Grund hin und in welchem Sinne wird sich aus einigen Stellen des Philo leicht erkennen lassen. Als eigentlich classische Aeußerung ist herauszuheben **quod Deus sit immutab. p. 301. u. ff.**, aus welcher Folgendes ein für unsern gegenwärtigen Zweck berechneter Auszug ist: Philo spricht über Genes. **VI. 7.**, und vermuthet, daß man daraus schließen werde, Gott könne von

21) S. oben S. 39.

Leidenschaften ergriffen werden, was jedoch eben so undenkbar sei, als daß er körperliche Glieder habe. „Nichts desto weniger", fährt er fort, „findet sich dergleichen bei unserm Gesetzgeber, in wie weit dieß nothwendig war, um seinen Ansichten Eingang zu verschaffen (*μέχρι τινὸς εἰσαγωγῆς*)", d. h. um auch Diejenigen zu belehren, die ihn sonst nicht verstanden haben würden. „In den Geboten und Verboten des Gesetzes nämlich — — findet sich eine doppelte Grundansicht über das göttliche Wesen vor, nach der einen ist Gott nicht wie ein Mensch (Numer. XXIII. 19.), nach der andern ist er wie ein Mensch. Die erstere ist nun durch die zuverlässigste Wahrheit begründet, der andern bedient er sich (der Gesetzgeber) nur zur Unterweisung der Menge (*πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν*) — —; denn dieß einzige Ziel muß den vollkommenen Gesetzgeber leiten, daß er Allen nützlich werde. — — So muß er denn Denen, deren Geisteskräfte von Natur stumpfer und welker, auch noch obenein vielleicht durch die Erziehung so irre geleitet sind, daß sie nicht vermögen scharf zu sehen, ein Arzt sein, welcher gerade für ihren gegenwärtigen Leidens-Zustand die ersprießliche Behandlungsart wählt, wie es in ähnlicher Weise zuträglich ist, wenn rohe und unverständige Sklaven sich vor ihren Hausherren fürchten; denn so werden sie doch, wenn schon wider ihren Willen gewitzigt, indem sie seine Drohungen und Strafen fürchten. Mögen also Alle die diesen gleichen auch Irrthümliches lernen, wenn es ihnen nur zuträglich ist und sie auf dem Wege der Wahrheit nicht zur Weisheit gelangen würden." [22]) Man sieht leicht, in welchem Geiste sich diese das Ansehen der Schrift angeblich schützende Maxime der Alexandriner hielt. Das dogmatisch-entscheidende Gewicht derse-

---

22) *Μανθανέτωσαν οὖν πάντες οἱ τοιοῦτοι τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφεληθήσονται, εἰ μὴ δύνανται δι' ἀληθείας σωφρονίζεσθαι.* Dieß soll denn eine „humiliationis et conniventiae juxta nostram naturam dictio" sein, s. quaest. in Genes. IV. 24. p. 263. cl. quaest. 180. p. 382.

ben sollte um jeden Preis erhalten werden, und die zärtere Achtung und Scheu vor der sittlichen Makellosigkeit der heiligen Verfasser, oder die weiter dringende Frage, wie sich denn nun eine mit Bewußtsein gegebene und als göttlich zugleich mit den übrigen anempfohlne irrthümliche Lehre mit dem Wahrheitssinne der göttlichen Lehrer ausgleichen lasse, der sich mit solcher doctrinaler, sichtlich lügenhafter Anbequemung an die Schwächen Anderer bei keiner sonstigen Reinheit der Zwecke verträgt; oder, wenn denn nun die Klugheit der Maßstab auch des sittlichen Werths sein soll, selbst mit dieser, da dem menschlichen Verstande, wenn er Ein Mal einen offenbaren Irrthum in den göttlichen Schriften fände, keine Norm mehr gegeben wäre, durch welche er das Göttliche von dem nicht Göttlichen ausschied und er nothwendig Eins mit dem Andern verwerfen müßte: alles Dieß wurde nicht weiter in Erwägung gezogen. Durch die ganze ihrem innersten Wesen nach etwas trügerische Tendenz des Alexandrinismus war das sittliche Zartgefühl seiner Verehrer, wie wir hierauf bei noch mehren andern Erscheinungen werden zurückkommen müssen, an sich zu sehr abgestumpft, als daß sie sich selbst leicht zu solcher Frage gedrängt hätten, und auch von Außen her mochte ihnen von diesem Standpunkte aus kein Anstoß gegeben werden. Wir haben bereits gesehen, daß wenigstens die heidnischen Philosophen in noch weit häufigern und offenern Conflict mit den ethischen Grundsätzen zu treten pflegten.

Allein trotz Dessen, daß auf solche Weise die Annahme eines doppelten Lehrtypus bis zu ihrer äußersten, untersagten Grenze ausgedehnt ward, vermochte sie doch nicht dem Bedürfnisse ganz abzuhelfen, wegen dessen sie zunächst aufgestellt war, nämlich erklärbar zu machen, warum die Juden trotz des Besitzes ihrer heiligen Schriften von der höhern Weisheit, die sie nun in Alexandrien zu der ihrigen gemacht hatten, früher Nichts gewußt hätten, vielmehr den zahlreichsten Irrthümern hingegeben gewesen wären. Glücklichsten Falls konnten sie hierdurch nur den negativen Theil dieses Vorwurfs von sich ablehnen; denn wenn auch alle Stellen, in welchen angeblich un-

würdige Vorstellungen von der Gottheit enthalten waren, eben als Anbequemung des Gesetzgebers an seine minderfähige Zöglinge gedeutet und so ausgemerzt wurden: so war die höhere nun gewonnene Weisheit doch immer noch nicht hineingetragen. Ueberdem traten auch die anstößigen Lehren oft zu offen, zu bestimmt, zu doctrinal hervor, als daß man gesichert gegen Spott und Zweifel der heidnischen Gegner, oder auch nur mit eigner Ueberzeugung (welche denn doch Denen nicht fehlen durfte, welche diese Schriften ferner noch für heilige halten wollten) auf bloße Accommodation sich hätten berufen können.

Wegen alles Dieses mußten die alexandrinischen Juden noch andere Hebekräfte in Bewegung setzen und zugleich annehmen, daß in den von dem gotterleuchteten Lehrer geschriebenen Werken ein tieferer und heiliger Sinn gesucht werden müsse, als der, welcher aus den Worten zunächst hervorgehe; [28]) ein Sinn, welcher, wenn schon dem blinden und uneingeweihten Auge der Menge verschlossen, sich doch Dem öffne, den fromme Denkart und Weisheit dazu befähige. Mit andern Worten sie mußten, um mit einigem Scheine darthun zu können, daß sie ihre gegenwärtige religiöse Ueberzeugung nicht ihren spottenden Gegnern, sondern ihren eignen heiligen Schriften verdankten, zu einer alle-

---

28) Die gewöhnlichsten Gegensätze sind τὸ ῥητὸν, αἱ ῥηταὶ διερμηνεύσεις qd. det. p. 158. 185., ἡ ῥητὴ ἐπίσκεψις de agricult. p. 206., ἡ ῥητὴ καὶ πρόχειρος διάταξις qd. Deus sit immutab. p. 312., αἱ πρόχειροι ἀποδόσεις ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν νόμων γραφῆς de conf. ling. p. 321., ἡ πρόχειρος ἐκδοχὴ τοῦ λόγου qd. deter. 183., κυρίως de opif. m. p. 36. (und mit schon mißbilligender, d. h. das alleinige Behaupten des Wortsinns verwerfender Nebenbedeutung) ἡ κατὰ τὴν ῥᾴσιν ὑψηγορία qd. det. 169. im Gegensatze gegen νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, αἱ δ' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις de agric. p. 191. — de Cherub. 111. — de migrat. Abrah. p. 466., αἰνίττεσθαι δι' ὑπονοιῶν qd. det. p. 183., διὰ συμβόλων qd. D. sit immut. p. 311., συμβολικῶς de m. opif. p. 36., τροπικαὶ ἀποδόσεις de confus. ling. p. 348. — leg. alleg. II. p. 1090., τὰ ἐμφαινόμενα νοήματα qd. det. p. 169.

gorischen Deutung derselben schreiten.[24]) Zu einem solchen Auswege entschlossen sie sich aber um so natürlicher und ungestörter, je weniger dergleichen allegorische Deutungen den frühern Juden,[25]) ja, selbst den Heiden[26]) etwas Neues waren. Nur wurde, was Letztere mehr zum Schmucke der Rede und nur selten zur Vertheidigung des Ansehens gefeierter Männer in einzelnen Aussprüchen und darum seltener und willkührlicher angewandt hatten, nun von dem Bedürfnisse zu einem Systeme mit bestimmten Regeln der Allegorie (κανόνες, νόμοι

---

24) Ueber diese s. Eichhorn's allg. Biblioth. der bibl. Literatur. Bd. 5. (1793) S. 222. ff. Pfister de originibus et principiis allegoric. sacrarr. literarum interp., dissertat. hist.-theol. Tubing. 1795. 4. Planck comment. de principiis et causis interpretat. Philon. allegor. Gotting. 1806. 4. v. Olshausen ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsb. 1824. 8. (auch historisch.) Conybeare Geschichte der allegorischen Interpretat. der heil. Schrift von Philo durch die christl. Väter. Dieses mir nur bekannt durch die Anzeige in Tholuck's Anzeiger, 1831. No. 44.

25) Selbst im A. T. s. hierüber Olshausen a. a. O. S. 45. ff. und Hartmann in s. engen Verbindung des A. T. mit dem N. (Leipz. 1831. 8.) S. 540. ff., von denen jedoch in einigen Stellen Erscheinungen, der Allegorie verwandt, mit solcher verwechselt sind.

26) Vergl. Nic. Schow Abhandl. allegoricae vett. interpretat. origo et causae hinter s. Ausgabe der allegoriae Homericae, quae sub Heraclid. nomine feruntur. Gotting. 1782. Ludw. Heinr. Jakob de allegor. Homerica. Hal. 1785. 8. Ueber die ähnlichen Ursachen ders. vergl. Eichhorn a. a. O. mit Olshausen's tief. Schriftsinn. S. 38. ff. Letzterer namentlich gibt uns besondere Mittheilungen Lobeck's über diesen Gegenstand, die die Ansicht Eichhorn's widerlegen, daß Plato solche Erklärungsweise zuerst versucht habe. Auch ist bekannt, daß die Stoiker dieselbe besonders übten, s. Eichhorn. S. 227 Neuere und sehr vorzügliche Untersuchungen über diesen Gegenstand giebt auch Lobeck in s. Aglaophamus s. de theolog. mystic. graecorum causis libri tres. (Regiom. 1829. 2 Theile. 8.) Th. I. S. 155. sqq.

τῆς ἀλληγορίας) [27]) ausgebildet, die uns veranlassen, noch einige längere Zeit auf diesem Gebiete zu verweilen.

Vor Allem suchten unsre Alexandriner Belege dafür aufzuweisen, daß die heiligen Schriftsteller allegorisch erklärt sein wollten. Dergleichen Belege glaubten sie vorerst aus solchen Stellen mit Sicherheit entnehmen zu können, welche, im eigentlichen Sinne gefaßt, einen Gottes und der heil. Schriften ganz unwürdigen Verstand gäben. Es war Dieß nicht eine reine Petition des Princips. Freilich war es eben erst zu rechtfertigen, daß man es mit heiligen Schriften zu thun habe, und man konnte folglich darauf, daß es heilige Schriften seien, keine gültige Beweisführung gründen. Indeß außerdem, daß es die Juden eigentlich nicht darthun wollten, daß ihre heilig geachteten BB. solchen Vorzugs werth seien, sondern nur die dagegen möglichen Einwände zu entfernen suchten; folglich von ihrem Standpunkte aus, ohne eigentliche Vorwürfe fürchten zu müssen, ihre BB. so lange als heilige setzen konnten, als das Gegentheil nicht erwiesen war: stützte sich die Ansicht auch noch auf einen andern etwas kräftigern Grund, auf eine Analogie der heil. Schrift, d. h. auf die Voraussetzung, daß Männer, welche in vielen Stücken und an einer großen Anzahl Stellen so weise als fromm sich über einzelne Gegenstände erklärt hätten, doch wol eben hierdurch für andere, solcher Gesinnungsart schlechthin entgegenstehende, indirect eine andere Erklärung forderten, als die Worte an die Hand gäben, wenn man starr und geistig-tod an ihnen festhielt. [28]) In dem Bestreben, die dringende Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit dieser Forderung fühlbar zu ma-

---

27) S. Philo de somn. I. p. 576. — de sacrific. p. 851. — de Abrah. p. 859.

28) Vergl. als Beispiel Ph. qd. D. sit immutab. p. 296. 7., wo Ph., um Diejenigen zu widerlegen, die aus Genes. VI. 5. auf eine Veränderlichkeit in Gott schließen möchten, sich darauf beruft, daß Moses unmöglich gering genug von Gott gedacht haben könne, um Dieß im eigentlichen Sinne verstanden wissen zu

chen, findet nun auch die in seltsamer Eintracht mit der Verehrung der heil. Schrift stehende Hervorhebung der Unwahrheit, Unbedeutendheit, Lächerlichkeit, ja, Gottlosigkeit einzelner Stellen derselben von Seiten unserer Alexandriner ihre Erklärung. Vermochten sie es nämlich nicht durch Anwendung einer Accommodation oder eines zweiten Lehrtypus die Auctorität ihres Lehrers in gewissen Stellen zu rechtfertigen: so war in der That Nichts natürlicher, als daß sie den Contrast dieser Stellen mit andern in recht starken Farben hinstellten, um selbst den Unbefangenen zu der Meinung zu veranlassen, als könnten unmöglich dieselben Männer solche in Geist und Inhalt sich widersprechende Ansichten ausgesprochen haben, und müsse vielmehr in der einen oder andern Stelle ein eigenthümlich-verborgener Sinn aufgesucht werden. [29])

Belege hierzu kehren öfters wieder. Wir heben hier nur einige der klärsten und bezeichnendsten hervor. Vorzüglich wichtig ist die Stelle des Aristobul bei Eusebius, [30]) nicht nur weil aus ihr hervorgeht, daß schon zu Aristobul's Zeiten die alexandrinisch-allegorisirende Exegese geübt, oder vielmehr bereits die Nothwendigkeit, bestimmte Lehrsätze über dieselben aufzustellen, erkannt worden ist (denn Dieß muß, wie sich spä-

---

wollen, indem er in einer andern Stelle (Deuter. V. 13.) die Beständigkeit selbst in vorzüglichen Menschen als nothwendige Tugend anerkenne.

29) Es ist hierbei nicht zu übersehen, daß in der Ausführung die Accommodation und die Allegorie sehr in einander liefen, wie sich aus dem weiter unten zu schildernden ausgebreitetern Umfange der Allegorie von selbst ergiebt. Auch konnte den einmal angenommenen Sätzen wohl entsprechend behauptet werden, daß Gott aus Accommodation in Allegorieen zu uns rede, wodurch beide denn in Wahrheit so zusammenfielen, daß sie nur anders gedacht erscheinen. Vergl. Phil. de confus. linguar. p. 339.: *τὸ δὲ· κατέρη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, τροπικώτερον πάντως ἀκουστέον — —· πάντα — ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῷ νομοθέτῃ περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ διὰ τὰς τῶν παιδευομένων ἡμῶν — — ὠφελείας.*

30) Praep. evangel. VIII. 10. p. 376.

ter ergeben wird, noch früher hinaufgesetzt werden), sondern weil sich auch an sie einige andere nicht weit unten von uns näher zu berührende Gegenstände knüpfen, die uns auf diese Stelle zurückkommen lassen müssen. Aristobulus sagt in der Dedication seines mystischen Commentars des Pentateuchs zum Ptolemäus Philometor: „Du hast gefragt, o König, warum in unserm Gesetze dem göttlichen Wesen auch Hände, Arme, Gesicht, Füße, Einhergehen u. A. zugeschrieben werde? — — Hier bitte ich dich, die Ausdrücke der Natur Dessen gemäß zu verstehen, von dem die Rede ist (γνσικῶς), die Gottes würdige Vorstellung festzuhalten [31]) und nicht auf die Annahme der mythischen Ansicht einer menschlichen Gestalt (bei Letzterem) zu verfallen. Denn öfters spricht sich Moses über Das, was er eigentlich lehren will (über die natürliche Beschaffenheit der Dinge und über den Aufbau der Welt) so aus, daß er von andern Dingen, nämlich von denen redet, welche in die Erscheinung treten. Diejenigen (seiner Schüler) nun, welche schärfer sehen können, bewundern seine Weisheit und den göttlichen Geist, wegen wessen er auch Prophet genannt wird — —; Denen aber, welche nicht genug natürliche Anlage und Einsicht haben, sondern welche nur an den Worten hangen, scheint er nicht eben etwas sehr Beachtenswürdiges zu lehren.“

Noch stärkere Stellen der Art finden sich bei Philo. Gar oft macht er sich über den eigentlichen Sinn der Worte lustig, versichert, daß kein vernünftiger Mensch dergleichen im Ernst schreiben oder auch glauben könne und Aehnl., um dann in seinem Allegorisiren desto ungestörter zu sein. So ruft er z. B. bei Erklärung der Stelle Genes. II. 2., daß Gott in 6 Tagen die Welt geschaffen habe, aus (leg. alleg. I. 41.): „Nun in Wahrheit recht treuherzig (εὐηθες) wäre es, zu glauben, daß die Welt wirklich in 6 Tagen oder überhaupt in einem Zeitraume geschaffen sei!“ und bringt dann nach Anfügung der Gründe, warum Dieß unmöglich sei, auf Grund dieser Unmöglichkeit seine allegorische Deutung herzu. Fast noch rücksichts-

31) Τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν.

loser ist die Stelle leg. alleg. II. p. 1091. Hier hat er Genes. II. 21. zu erklären, daß Eva aus der Rippe Adams gebildet ward. Darüber spricht er sich so aus: „Der wörtliche Sinn dieser Erzählung ist offenbar fabelhaft; denn wie könnte es Jemand glauben, daß das Weib oder überhaupt ein Mensch also geworden sei? Was hinderte denn den Urheber des Daseins, wenn er den Mann aus Erde gebildet hatte, so auch die Frau entstehen zu lassen? War nicht der Schöpfer derselbe und die Materie fast unerschöpflich, aus der die einzelnen Gegenstände gebildet wurden? Und warum bildete er denn das Weib nicht aus einem andern Theile, da es deren so viele gibt, sondern aus der Rippe? Und aus welcher denn? Wir wollen hier nur einmal zwei annehmen, obschon Moses in Wahrheit einer Mehrzahl derselben nicht einmal gedenkt. War es die rechte oder die linke? Und wenn er nun die eine mit Fleisch ersetzte, war denn die andere nicht auch fleischartig? Aber die Rippen sind den übrigen Theilen unsers Körpers verwandt und sind alle fleischartig. Was sollen wir nun sagen?“ fährt er fort und schließt nun wieder hieran seine Allegorie. Es ließen sich diese Stellen leicht noch vermehren, indessen werden sie hinreichen, um die ganze Manier und Tendenz klar zu machen. [32])

Für denselben Zweck, die Allegorie zu rechtfertigen, bediente man sich nun aber nicht nur der Unangemessenheit des Inhalts, sondern selbst einzelner in der heil. Schrift vorkommender Sprachfehler, versteht sich der 70 Dolmetscher; denn diese galten unsern Alexandrinern als authentisch. Philo macht öfters darauf aufmerksam, wie es doch sehr parteiisch sein würde, anzunehmen, daß die heiligen Schriften in einer Sprache niedergelegt seien, deren Fehler selbst Kinder belachen würden, wenn nicht eben durch sie der

32) Vergl. besonders auch de conf. ling. p. 339., wo der eigentliche Sinn genannt wird *ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀσέβεια.* — qd. deter. pot. insid. p. 185.: *καὶ τοῦτο τίνα ἔχει λόγον πρὸς τὰς ῥητὰς διερμηνεύσεις οὐκ οἶδα* vell. — de agricult. p. 200.

Geist nach andern Seiten hin hätte gewandt werden sollen und diese Irrungen vielmehr als Leiter zu der höhern Weisheit betrachtet werden dürften. **Leg. alleg. III. p. 95. sq.** behandelt er die Stelle Genes. **III. 15.**: *αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν* u. s. f. Er bemerkt hierbei: „Dieß ist, wenn man auf die Worte sieht, ein Barbarismus, aber dem Sinne nach trefflich gesagt. Oder wie? Diese Worte beziehen sich auf die Frau. Die Frau aber ist nicht männlich, sondern weiblich. Es mußte *αὐτή*, nicht *αὐτός* gesagt werden." Und dann weis't er nun einen recht wohl passenden allegorisirenden Grund auf, warum diese Verwechselung Statt gefunden habe. [33]) Es muß Dieß auch auffallen; so wie auf der andern Seite gewiß auch Jeder, der zum ersten Male die Allegorieen mit Aufmerksamkeit lies't, seine Verwunderung darüber haben wird, wie eng und genau diese sich an den griechischen Urtext anschließen, wozu sich weitere Beispiele im Fortgange unserer Darstellung hinreichend finden werden. Die Verwunderung darüber muß aber alsobald schwinden, sobald man hört, was, so viel ich weiß, bisher noch nicht bemerkt worden ist, aber unten (im 3. Buche) mit Mehrem ins Einzelne gehend belegt werden wird, daß die **LXX** mit Rücksicht auf die allegorisirende Erklärung übersetzten, die sie fanden.

Uebrigens wird sich aus dem nun Bemerkten leicht die Wahrheit Dessen ergeben, was ich oben bereits erinnerte, daß nämlich auf diesem zweiten Wege der Vereinigung der heil. Schrift mit der gewonnenen Philosophie die Auctorität der erstern höher erhoben ward, als sie jemals stand; denn es schloß sich in der engsten und nothwendigsten Verbindung daran der Glaube ihrer wörtlichen Eingebung, indem ja eben nun der Sinn der Worte zurücktrat und die Worte und deren Formen als gewichtig auftraten; [34])

---

33) Vergl. die ähnliche Stelle qd. D. sit immutab. p. 313.

34) Die Forderung einer wörtlichen Inspiration der heiligen Schriften war mithin in den religiösen Bedürfnissen der Alexandriner unabweisbar gegeben, brauchte aber auch von der andern Seite

ein Glaube, der sich bei den Alexandrinern nothwendig auch auf die Uebersetzung der **LXX** erstrecken mußte, da sie sich eben dieser für ihre religiösen Bedürfnisse bedienten und um so bequemer bedienen konnten, weil ja diese, wie so eben angedeutet ward, bereits vorbereitend dieselben berücksichtigt hatte. Es steht deßhalb wol auch nicht zu bezweifeln, daß die ganze Fabel von jenen 70 palästinensischen Gesetzesgelehrten, die in ihren Zellen abgesondert, bis aufs Wort gleichlautend die heiligen

---

gar nicht von ihnen begründet zu werden, indem alle heilige Schrift als solche nur geoffenbart, und solche wieder, den eigensten von uns später näher zu erläuternden Lehrsätzen der Alexandriner zu Folge, nur in der innigsten Gemeinschaft mit Gott verfaßt sein konnte, in welcher der Prophet selbst zu göttlichem Wesen und zu göttlicher Würde erhoben war, und also eben so in Dem, was er sagte, als in Dem, wie er es sagte, Gott repräsentirte, wenn schon hierbei immer noch der aussprechende Mensch und der der menschlichen Redeorgane sich bedienende Gott im Menschen unterschieden werden konnte und unterschieden ward, und der Mensch dann auch als Interpret seiner selbst oder vielmehr Gottes in ihm erschien. Philo beschreibt diesen Zustand de speciall. legg. edit. Mang. T. II. p. 343.: *προφήτης — οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει καὶ καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν· ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνοικηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει.* Vergl. de monarch. I. p. 820. — qu. rer. div. haer. 518. So war es denn natürlich, daß man auch die Worte als göttlich gewählt, oder als inspirirt ansah, was nun auf Dasselbe hinauskam, je nachdem man in dem Propheten das rückbleibende Menschliche oder das einwirkende Göttliche berücksichtigte. In diesem Sinne sind die Stellen des Philo zu fassen de agricult. p. 187.: *οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τὰς φύσεις τῶν πραγμάτων οὐκ εἰδότες καὶ περὶ τὴν τῶν ὀνομάτων θέσιν ἐξ ἀνάγκης ἁμαρτάνουσι· τοῖς μὲν γὰρ ὥσπερ ἐξ ἀνατομῆς περινοηθεῖσι κύριαι προερήσεις ἔπονται· τοῖς δ' ὑποσυγκεχυμένοις οὐ σφόδρα ἠκριβωμέναι. Μωσῆς δὲ κατὰ πολλὴν περιουσίαν τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν ἐπιστήμης ὑνόμασιν εὐθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις εἰώθει χρῆ-*

Schriften übertrugen — eine Fabel, die durch die Alexandriner erst Glauben fand und auch von Philo sehr ausführlich mitgetheilt wird [35]) — eine Erdichtung der Letztern sei, die sie zur Rechtfertigung ihrer unbeweisbaren dogmatischen Bedürfnisse in die Geschichte einzuführen suchten und für einige Zeit wirklich eingeführt haben.

Wenn man nun aber auf solche Weise durch Darlegung der verletzendsten Disconvenienzen in dem Inhalte und der Form einiger Stellen der heil. Schriften und des schneidenden Contrastes, in welchen diese dann gegen andere, den Charakter der Heiligkeit in Wahrheit behauptende, treten würden, das Recht erworben zu haben meinte, die Allegorie in die heil. Schriften einzuführen: so blieb man bei dieser nicht bloß in jenen einzelnen widerstrebenden Stellen stehen, sondern dehnte sie auch über das Gesammtgebiet der Schrift aus, so daß Alles oder doch bei weitem der größte Theil des in ihr Enthaltenen allegorisch zu erklären sein sollte. [36]) Hierzu hätte es nun ei-

---

σθαι. Vergl. daselbst p. 191. — de cherub. p. 117. — de prolog. p. 458. Aus dem Gesagten ergibt sich endlich auch der Gehalt des Unterschieds in der Inspiration, über welchen sich Philo de Mos. II. p. 681. verbreitet, indem er zwar Alles von Moses Gelehrte für göttl. Aussprüche achtet, aber doch so, daß Einiges ihm von Gott schlechthin mitgetheilt, Anderes auf sein Anfragen auseinandergesetzt, Anderes endlich von ihm selbst im Zustande göttlicher Verklärung ausgesprochen worden sei. Der Unterschied konnte festgehalten werden, da immer noch das (aus dem Menschlichen) gewordene Göttliche von dem Urgöttlichen zu trennen war, auch von den Alexandrinern scharf getrennt wurde, aber eigentlich Bedeutung hatte er nicht, da, wenn auch noch eine persönliche Differenz, doch keine wesentliche mehr zwischen jenem Göttlichen gedacht werden konnte. Auch kommt Philo so genau bestimmend nicht wieder auf ihn zurück.

35) De Mos. II. p. 658. sqq.

36) Phil. de Jos. p. 530.: *οχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.* — de speciall. legg. p. 804.: *ἃ δὲ μὲν αἰτία ἢ παρὰ πολλοῖς εἰωθε λέγεσθαι· ἑτέραν δὲ ἥκουσα θειοτέρων ἀνθρώπων τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι συμβολὰ φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥήτων.*

gentlich einer besondern Rechtfertigung nicht mehr bedurft. War es einmal ausgemacht, daß die heiligen Schriftsteller an einigen Orten einen geheimen, tiefern Sinn der Worte beabsichtigt hatten: so war dann keine Grenze gesteckt, warum Dieß nicht auch auf andere seine Anwendung leiden sollte. Auch ist es schon an sich sehr natürlich, daß die allegorisirenden Alexandriner ihr Recht bis zu dessen äußerstem Umfange ausdehnten, da ihnen so ein weiterer Wirkungskreis geboten war, die neuen Lehren unter dem Schirme göttlicher Auctorität einzuführen. Indeß ist es doch um so weniger zu übersehen, daß noch zwei andere Momente zur Förderung des Allegorisirens mitwirkten, als diese auch auf den Charakter desselben einigen bedeutenden Einfluß übten.

Das erste war der Grundsatz, daß Alles, was im Gesetze enthalten sei, einen unmittelbaren Einfluß auf die Belehrung und Besserung der Menschen haben müsse, ein Grundsatz, der allerdings in sehr natürlichem Zusammenhange mit dem andern stand, daß diese BB. unter der unmittelbaren Leitung Gottes geschrieben seien; denn heilige Schriften durften nicht nur nichts Unwürdiges enthalten, sondern auch nichts dem Menschen als solchem mit mehr oder weniger Rechte mehr oder minder Gleichgültiges. Eben nur Belehrung über das wahre Wesen der sittlichen Würde, und was mit diesem, besonders nach alexandrinischer Theosophie, auf das Engste zusammenhing, der Gottheit selbst, erschienen als Gegenstände, die würdig genug seien, auf eine unmittelbare Beförderung von Seiten Gottes Anspruch zu machen. Als erläuternde Belege hierzu vergl. de congress. quaer. erudit. grat. p. 430. Philo erzählt nach der Schrift: Nahor, der Bruder Abraham's, habe 2 Weiber gehabt, eine rechtmäßige Gattin und eine Concubine, jene habe Melcha, diese Ruma geheißen; und fügt nun Folgendes bei: „Dieß ist nicht etwa als historische Genealogie von unserm weisen Gesetzgeber mitgetheilt worden, was kein vernünftiger Mensch denken möge, sondern diese Worte sollen eine geheimnißvolle Offenbarung geben über Das, was der geistigen Bildung sehr zu-

träglich werden kann"; und in dem Folgenden ist er nun bemüht, das Geheimnißvolle zu lüften. Aehnlich de somn. I. p. 573.: „Man lies't in der Schrift," sagt Philo, „daß Thara Chaldäa verlassen habe und mit seinem Sohne Abraham nebst den übrigen Hausgenossen, die wie er dachten, nach Charran gezogen sei, nicht damit wir etwa lernen möchten, wie aus einem Geschichtsschreiber, daß Einige ausgewandert seien, ihr Heimathland verlassen und nun ein anderes als solches bewohnt hätten, sondern damit nicht Lehren vernachlässigt würden, die für das Leben äußerst zuträglich, geistigen Elements und auf die menschlichen Bedürfnisse berechnet sind." [37])

Das zweite Moment, was die Ausbreitung der Allegorie über das ganze Gesetz beförderte, war eine eigenthümliche, so viel ich weiß, noch nicht bemerkte Eigenthümlichkeit des alexandrinischen Allegorismus. Nämlich die durch Allegorie zu erklärenden Stellen wurden hierdurch nicht ausgeschieden von ihrer natürlichen Verbindung mit den andern Stellen, so daß sie nur für sich allegorisch betrachtet worden wären, sondern es trat nun auch ein allegorischer Zusammenhang des Ganzen ein, so daß jede Stelle mit Rücksicht auf das Frühere und Spätere allegorisch verstanden wurde. Beispiele zu diesem äußerst interessanten Bestreben zu geben, das dem menschlichen Geiste eine erstaunlich schwere, aber von diesem doch auch über alle Erwartung glücklich gelöste Aufgabe stellte, würde hier nicht an seinem Orte sein, indem wir uns hierdurch viel zu weit in die eigentliche Philosophie des Philo verirren würden, aus dem wir unsere zusammenhangende Kenntniß hierüber nach dem Verluste des aristobulischen Commentars über den Pentateuch ausschließend entnehmen müssen. Wir werden sie weiter unten in der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs und namentlich im ethischen Theile desselben, der ja namentlich bei dieser Umdeutung berücksichtigt ward, mit ungleich mehr Klarheit und

37) Vergl. hiermit 2. Tim. III. 16. Röm. XV. 4. cll. IV. 23. 1. Corinth. IX. 9. X. 11.

Nutzen darlegen können, weßhalb wir darauf verweisen. So viel wird aber, indem ich das Factum als solches voraussetzen darf, schon klar sein, wie bei solcher Erklärungsweise des Gesetzes die Allegorie sich natürlich über das Gesammtgebiet desselben ausdehnen mußte.

Es ist übrigens natürlich, daß sich im Laufe dieser Untersuchung Dem, der ihr mit aufmerksamer Theilnahme folgte, eine Frage aufgedrungen hat, deren Interesse viel zu bedeutend ist, als daß wir ihr nicht, ehe wir zum Folgenden fortgehen, einige Worte widmen müßten; nämlich die, *ob denn durch jene allegorische Deutung* der Schrift, und besonders durch die Ausdehnung derselben über das Gesammtgebiet letzterer, *der wirklich-historische Sinn völlig zurückgedrängt und aufgegeben worden, oder ob er bloß neben und vielleicht unter den allegorischen gestellt worden sei?* Eine durchgehend bestimmende Antwort hierauf läßt sich nicht geben. Denn es ist zwar sehr natürlich, daß alle Alexandriner diejenigen Stellen der heiligen Schrift, über deren eigentlichen Sinn sie selbst spotteten, um so die Nothwendigkeit der Allegorie desto fühlbarer zu machen, nicht auch in dem wörtlichen Sinne faßten, sondern daß hier ein allegorischer Verstand *an die Statt* des wörtlichen trat, wie z. B. bei der mosaischen Schöpfungsurkunde, einzelnen Theophanieen u. dergl.; Dieß hatte aber auf die sonstige geschichtliche Erzählung, in wie weit sie nicht in Folge der philosophischen Bildung Gottes unwürdig erschien, keinen nothwendigen Einfluß und hier ließ man auch meist den geschichtlichen Sinn mit dem untergelegten parallel laufen. So wenigstens sicher *Philo* und man darf sich hierbei nur nicht wegen einzelner Stellen irren, die allerdings auch auf ihn den Schein fallen lassen, als ob er selbst den unschädlichen geschichtlichen Sinn unbeachtet wissen wolle. Sie sind vielmehr alle von ähnlicher Beschaffenheit aber auch Tendenz wie die unten angeführten aus den BB. de congressu und de somniis, und wollen gar nicht leugnen, daß Das, was erzählt wird, wirklich geschehen sei, sondern nur, daß der heil. Gesetzgeber es in der Absicht,

um die geschichtlichen Kenntnisse seiner Leser zu vermehren, erzählt habe. [38])

Wenn es nun aber auch in einigen Stellen weniger sorglichen Beobachtern erscheinen möchte, als habe Philo auch den geschichtlichen Theil, der philosophisch nicht eigentlich im Wege stand, aufgehoben wissen wollen: so erklären sich eine große Anzahl deutliche Aeußerungen bestimmt dawider, namentlich, daß er sich zur Erläuterung seiner Ansichten öfters auf die biblische Geschichte auch nach ihrem nicht allegorisch gedeu-

38) De congressu p. 450. und de somn. II. p. 1149. mögen die beiden scheinbarsten Stellen dafür sein, daß das (auch nicht anstößige) geschichtliche Moment aufgehoben worden sei. — In letzterer über Exod. VII. 15.: *οὐδὲ γὰρ περὶ ποταμῶν ἐστιν ἱστορίας ἡ παροῦσα σπουδή, περὶ δὲ τῶν βίων τῶν εἰκαζομένων ποταμίοις ῥεύμασιν;* und die erstere: *οὐ γὰρ περὶ γυναικῶν* (Hagar und Sarah) *ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ διανοιῶν τῆς μὲν γυμναζομένης ἐν τοῖς προπαιδεύμασι, τῆς δὲ τοὺς ἀρετῆς ἄθλους διαθλούσης.* Aber streng gefaßt ist es ganz klar, daß Philo von seinem Standpunkte aus sagen konnte und mußte, daß Moses nicht den geschichtlichen, sondern den allegorischen Sinn beabsichtige, wenn er schon das Geschichtliche selbst im Mindesten nicht verletzen wollte; denn, wie wir sahen, nahm er an, daß dieser weise Gesetzgeber das Geschehene eben nicht als Geschehenes, sondern um der Allegorie willen aufgezeichnet habe. Der eigentliche Sinn war mithin immer der in der Allegorie gegebene und die geschichtliche Unterlage nur eine angemessene Hülle (*σκιὰ* de conf. ling. p. 348.). Hieran schließt sich der in der spätern Zeit besonders von Origenes noch weiter durchgeführte Vergleich des wörtlichen Sinnes mit dem Körper und des allegorischen mit dem Geiste, der sich auch bei Philo flüchtig angedeutet findet de migrat. Abrah. p. 402. Je nachdem nun aber, um Dieß noch mit einem Worte zu berühren, der wörtliche Sinn durch Allegorie zu Erläuterung von Gegenständen des physischen oder moralischen Theils der Philosophie angewandt ward (in welche Theile Philo, wenn wir von dem logischen absehen, der aber hier nicht in Betracht kommt, weil er nur Vorbereitung auf die eigentliche Philosophie war, die Philosophie theilte, wovon unten), nennt Ph. die Allegorieen physische oder ethische. Vergl. de plant. N. p. 230. — de orgent. Abrah. p. 466. — leg. alleg. II. p. 1088. 9. Vergl. auch Aristob. bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 576.

deutetem Inhalte beruft, [39]) daß er ferner den wörtlichen Verstand öfter eben so ausführlich als den allegorischen erklärt [40]), u. dergl. m. Letzteres findet vornehmlich ganz gewöhnlich in den quaestionibus in Genesin et Exodum Statt, wo meist zuerst der eigentliche Sinn mit Achtung berücksichtigt ist und dann die Allegorie. Um hierzu ein Beispiel zu geben, welches zugleich auch einen Begriff von der äußern Einrichtung dieser quaestionum geben mag, wähle ich aus quaest. in Genes. IV. 94. Er behandelt hier Genes. XXIV. 11.:

„„Warum sagt Moses,"" läßt Philo fragen: „Er (der Knecht, der um Rebekka freite) ließ die Kameele sich lagern außerhalb der Stadt bei einem Wasserbrunnen, des Abends um die Zeit, zu welcher die Weiber pflegen herauszugehen, Wasser zu schöpfen?" und antwortet dann: „Der Wortsinn ist ganz klar; denn die Wanderer pflegen sich des Nachts über bei Quellen aufzuhalten, um sich und ihre Thiere für die weitere Reise zu stärken. Der tiefere Sinn aber ist dieser" u. s. w.

Hieran füge ich nur noch Eine Stelle [41]) aus dem Leben des Abraham, p. 379., wo Philo vorher in ähnlicher Weise wie Moses die Uneigennützigkeit des Abraham preis't, als er es dem Loth freistellt, wohin er ziehen wolle, und dann fortfährt: „Wenn nun aber auch diese Lobsprüche einem Menschen ertheilt werden: so weisen die Worte doch auch noch auf einen besondern Seelencharakter hin, und indem wir von dem wörtlichen

---

39) Vergl. z. B. qu. rer. div. haer. p. 517.

40) Namentlich in den BB. de Josepho und de Mose.

41) Diese Stellen lassen sich leicht vermehren, vergl. de Abrah. p. 359. von den Reisen des Abraham: *τῷ μὲν ῥήματι τῆς γραφῆς ἐπ' ἀνδρὸς σοφοῦ γεγόνασι, κατὰ δὲ τοὺς ἀλληγορίας νόμους ὑπὸ φιλαρέτου ψυχῆς* rell., so auch vorzüglich ibid. p. 362., wo er nach Beibringung der eigentlichen und allegorischen Deutung der Geschichte Abrahams beifügt: *ἑκατέραν οὖν ἀπόδοσιν πεποιημένοι τήν τε ῥητὴν ὡς ἐπ' ἀνδρὸς καὶ τὴν δι' ὑπονοιῶν ὡς ἐπὶ ψυχῆς ἀξιέραστον καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τοῦν ἀπεφήναμεν.*

Verständnisse zu dem geistigen fortgehen, ist es angemessen, auch jenen näher zu erforschen u. s. w.

Man sieht, wie hier der wörtliche und der geistige Verstand einträchtig neben einander hergehen und sich so wechselseitig in ihrem Entwickelungskreise ungestört lassen. Auch würde eine consequente Aufhebung des wörtlichen Sinnes die historische Unterlage der Juden untergraben, ihren Stolz auf ihr Alterthum, auf ihre Väter, auf die Auszeichnung derselben durch göttliche Gnadenbeweise und Verheißungen vernichtet; die Beobachtung ihrer Feste sinnlos gemacht haben. Dessen ungeachtet hatte sich eine Secte der Juden zu Alexandrien in der That bis zu diesem äußersten Extreme hin in die allegorischen Deuteleien verirrt. Philo thut derselben de migrat. Abrah. p. 401. sq. Erwähnung, aber mit entschiedener Mißbilligung. „Man muß auch," sagt er, „für einen guten Ruf Sorge tragen; denn er ist uns Noth und fördert die Angelegenheiten dieses irdischen Lebens mannichfach. Ein solcher wird nun aber fast allen Denen zu Theil, welche zufrieden mit den festgesetzten Gebräuchen Nichts daran ändern, sondern die Anordnungen der Väter treulich beobachten. Dagegen gibt es nun Einige, welche die Worte des Gesetzes (τοὺς ῥητοὺς νόμους) für Zeichen geistiger Gegenstände halten, sich auf die Deutung dieser vorzüglich legen, jene aber gering schätzen. Ich möchte ihnen Leichtsinn zur Last legen; denn man muß sich um Beides kümmern, sowol um das tiefere Eindringen in Das, was verborgen ist, als auch um eine treue Beobachtung Dessen, was offen vorliegt. Sie nun aber betragen sich, als lebten sie allein in einer Wüste, oder als wären sie körperlose Seelen und wüßten von keiner Stadt, keinem Dorfe, keinem Hause, oder überhaupt von keinem Umgange mit Menschen, setzen sich über Alles hinweg, was der größern Anzahl wohlgefällig ist, und suchen die reine Wahrheit, wie dieselbe an und für sich ist, zu erstreben. Dergleichen Menschen lehrt nun aber die heil. Schrift den guten Ruf nicht gering zu achten und Nichts von den Gebräuchen aufzuheben, die heilige und größere Männer festgesetzt haben, als sie jetzt unter uns sind. So wollen wir also nicht etwa die gesetzlichen Ge-

bräuche des Sabbaths aufheben, Feuer anzünden oder im Lande arbeiten, Lasten tragen, Klage anstellen, Recht sprechen, Geliehenes zurückfordern, Zinsen einziehen, oder etwas Anderes thun, was an andern nicht festlichen Zeiten verstattet ist, weil wir etwa wissen, daß die Siebenzahl uns die schöpferische Kraft des Ungezeugten und die natürliche Unthätigkeit alles Erzeugten lehren solle. Auch wollen wir keineswegs die jährlichen festlichen Zusammenkünfte abstellen, weil sie Bild geistiger Freude und Dankes gegen Gott sind, oder die Ceremonie der Beschneidung, weil sie die Ausscheidung alles Vergnügens und aller Leidenschaft überhaupt und die Vernichtung des gottlosen Irrthums andeutet, nach welchem der Geist sich selbst für geschickt hält, Etwas zu erzeugen. Wir würden ja auch sonst den Tempeldienst und tausend Anderes verwerfen müssen, wenn wir uns blos an Das halten wollten, was der geheime Sinn andeutet."

Wie wichtig diese Stelle für unsere Zwecke sei, leuchtet ein. Selbst also in Rücksicht auf die einzelnen Gesetzesceremonien, deren Werth die Alexandriner an sich sehr gering anschlugen und anschlagen mußten, da sie ganz andere Mittel aufgefunden zu haben meinten, sich den gnädigen Beifall des höchsten Wesens zu erwerben, glaubte Philo und die Mehrzahl (entgegenstehend den „einigen" Gegnern) dem höhern Ansehen des Gesetzgebers weichen zu müssen, der nicht ohne wichtige Gründe dergleichen an sich geringfügige Anordnungen getroffen haben würde. Man sieht, welches bedeutende Gewicht der historische Sinn noch auf die Alexandriner übte und wie sie ihn, selbst wenn er ihnen lästig in den Weg trat, gern duldeten und trugen, wenn sie ihn nur anders für vereinbar mit der göttlichen Würde achteten.

Es ist in Betreff der Allegorie noch Eine Hauptfrage übrig, an welche sich dann noch einige anderweite Untersuchungen anschließen müssen. Es steht nämlich vorerst noch genauer zu bestimmen: wie weit die Willkühr der Alexandriner in der allegorischen Deutung gegangen sei, ob ihnen die Freiheit ihre Philosopheme durch selbstge-

deutete Worte der heiligen Schrift zu unterstützen ganz unbeschränkt zugestanden war, oder welches die Gesetze gewesen seien, nach denen dergleichen habe geregelt werden müssen? Schon oben habe ich im Allgemeinen darauf geantwortet, daß die Willkühr in dem Allegorisiren bei Weitem nicht so gesetzlos gewesen sei, als es den Anschein haben könnte und wie es auch gewöhnlich geglaubt wird. Einer solchen würden nicht nur schon die bei Philo öfter erwähnten Gesetze und Regeln der Allegorie (κανόνες καὶ νόμοι τῆς ἀλληγορίας. s. Note 27.) entgegen stehen, sondern auch die genaue Beobachtung, die wirklich dergleichen Gesetze entdeckt.

Für die nähere Bestimmung aber, welche diese gewesen und wie sie geübt worden sind, ist es die unter allen unumgänglichste Bedingung, die verschiedenen Zeiten genau zu unterscheiden, über welche man spricht. Selbst der Anfang dieses Treibens nämlich war nicht ganz ohne Gesetze, aber in den spätern Zeiten wurde dasselbe nach und nach so beengt, daß die Gesetze der allegorischen Hermeneutik ungleich mehr Gleichmäßigkeit und Uebereinstimmung unter die Exegeten brachten, als es die grammatisch-historische nur immer vermag.

Den eigentlichen geschichtlichen Mittelpunkt zwischen der größern und geringern Willkühr bildet hier die alexandrinische Uebersetzung der LXX. Wir werden nämlich a. s. Orte ins Einzelne gehend darthun, wie diese Uebersetzer bereits zu der Fahne der alexandrinisirenden Allegorie geschworen hatten und durch die Art, wie sie übersetzten, ihre Leser mit mehr oder weniger Nothwendigkeit zu dem allegorischen Verständnisse der Schrift, wie sie es festhielten, hinzuleiten beabsichtigten. Letzteres wurde dann aber zugleich mit dem Ansehen der Uebersetzung kanonisirt und somit traditional; und wurde Dieß um so leichter und entschiedener, je mehr es, durch ähnliche Bedürfnisse hervorgerufen und geleitet, die auch den spätern Juden die Allegorie ihrer heil. Schriften wünschenswerth machen mußten, schon eben im Sinne der Letztern geübt war, je bedeutender gerade dieses durch einige Wendungen und Aenderungen im griechischen Texte erleichtert und gegen die

griechischen Gegner gesichert erschien und je tiefer es im Charakter der Juden, ja, auch in dem Charakter heiliger Schriften begründet liegt, eine traditional-positive Lehre und mithin eine feste Erklärung der Quelle derselben zu haben. So trägt denn die spätere jüdisch-alexandrinische Exegese im Ganzen und Großen das Gepräge der frühern, [42]) und diese setzte sich hierdurch so fest, daß selbst die christlichen Interpreten, und zwar nicht nur die Griechen oder gar die Alexandriner, sondern auch die lateinischen Väter bis zu Augustin und zu den Scholastikern hin diese dann über tausendjährigen Fesseln trugen. [43])

Indessen darf das eben Gesagte nicht so aufgefaßt werden, als ob den spätern jüdisch-alexandrinischen Exegeten nun gar kein freier Spielraum für eigenthümlichen Geistesflug bei Erklärung der heil. Schriftsteller verstattet gewesen wäre, oder als ob auch gar keine Schranke den der frühern in Etwas gehemmt hätte. Auch diese letztern (um mit ihnen den Anfang zu machen) waren immer, sowol material als formal, etwas gebunden. Weniger noch material; indeß durften sie doch immer das wesentlich Jüdische nicht verletzen, nur daß sich Dieses freilich nicht viel weiter erstreckte, als auf die unbedingte Verehrung des Einen Göttlichen und auf die unverletzliche Achtung gegen die heil. Schrift. Dagegen mußte es ihnen doch formal als Aufgabe vorschweben, daß die aufgestellte Deutung in einiger Weise wahrscheinlich sei, we-

---

42) So sind die allegorischen Erklärungen, die Philo uns kennen lehrt, im bei weitem größten Theile entlehnte. Dieß geht theils aus seinem Verhältnisse zu den LXX hervor, über welches später, theils aus einzelnen ausdrücklichen Versicherungen, theils endlich daraus, daß er es sehr hervorhebt, wenn er etwas Eignes beibringt. Zu Letzterm wird der Beleg in Kurzem (S. 75.) folgen. Darüber, daß er selbst öfter Das, was er gibt, von Andern ableitet vergl. u. A. de Abrah. p. 364. — de spec. legg. p. 804. — de circumcis. p. 811.

43) Belege zu Letzterm gehören nicht hierher. Sie werden an einem a. O., in den Untersuchungen über die LXX (Buch 3), beiläufig gegeben werden.

niger, um so die Heiden etwas zurückzuhalten, daß sie nicht über solche Art zu erklären spöttelten; denn diese übten, wie wir oben bemerkten, dergleichen Künste selbst und sorgloser noch, auch waren die Juden in diesem Betrachte ziemlich unverwundbar; aber es handelte sich doch bei ihnen selbst um den Sinn göttlicher Schriften, und bei Festhaltung dieses Glaubens mußten sie es darauf anlegen, sich selbst und Diejenigen zu überzeugen, die sich ihres Unterrichts bedienen wollten, was bei den Heiden in keine Weise der Fall war, da bei diesen die Allegorie mehr als ein einnehmendes Spiel der Kunst erschien.

Bei diesem Streben nun aber, es sich und Andern unbezweifelt zu machen, daß dieser oder jener der eigentliche tiefere Sinn der heil. Schrift sei, kamen sie nun vornehmlich oft darauf zurück, das Auffallende, was überhaupt Veranlassung zur Allegorie gegeben hatte, zu benutzen und zu zeigen, wie dieß eben nur bei dieser oder jener allegorischen Ansicht schwände. Ferner hob man zu diesem Zwecke anderweite Umstände des Textes hervor, die in jener Deutung ihre bestimmte Anwendung fänden, namentlich die Etymologie der Worte, oder vielmehr die Klangähnlichkeit derselben mit andern, den bildlichen, auch sonst üblichen, Sinn der Worte und Aehnliches. Auf alle diese Stücke, die nun allerdings die Bedeutung des Wortes seinem ursprünglichen Kreise und Umfange sehr entfremdeten und somit zu einer eigenthümlichen Erklärung befähigten, konnte man um so leichter ein bedeutendes Gewicht legen, je fester man an die wörtliche Göttlichkeit der Schrift glaubte.

Besondere Belege oder Erläuterungen dazu, daß schon die ältesten uns bekannten Allegoriker, d. h. die sogenannten 70 Uebersetzer, eben durch Berücksichtigung dergleichen Umstände im Urtexte ihre Erklärung zu rechtfertigen suchten und sich somit in Etwas beschränken mußten, bringen wir nicht bei; denn es würde Dieß hier mehre vorbereitende Untersuchungen veranlassen, die alle zweckmäßiger auf die Gesammtuntersuchung über die LXX verspart werden, aus welcher dann die einzelnen Belege leicht hierher übergetragen werden mögen. Außerdem gilt auch Das, was demnächst von Philo angemerkt

werden muß, wegen des traditionalen Charakters der Erklärungsweise seinem größten Umfange nach auch von den ältesten Schriftgelehrten dieser Schule, wie wir es denn von mehren Allegorieen dieses Philosophen mit Sicherheit wissen, von andern wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß sie bereits von den LXX beabsichtigt waren, und in ihnen die Anbequemung an die einzelnen Momente des Urtextes viel zu sichtbar ist, um zufällig sein zu können.

Auch Philo nämlich bringt selten eine Allegorie bei, ohne es zu versuchen, deren innere Veranlassung oder auch Nothwendigkeit im Urtexte durch einen jener Gründe nachzuweisen.

Namentlich häufig bedient er sich zu diesem Behufe einer philosophisch-bildlichen Auffassung der Bedeutung eines Wortes, d. h. er dehnt letztere auf Bezeichnung einer philosophischen Idee über, die allenfalls bildlich durch jenes Wort angedeutet werden konnte,[44]) obschon es unmöglich war, daß die mit jenen Ideen nicht vertrauten Verfasser solche Ueberdehnung beabsichtigt hätten, auch diese dem Wortsinne nach etwas ganz Anderes angedeutet wissen wollten. Am interessantesten ist es hierbei, daß sich dann auch wieder wenigstens für einige Worte ein bestimmter Kreis von Bedeutungen gebildet hatte, in welchem sie auf solche bildnerisch-philosophische Weise sollten aufgefaßt werden können. Darauf führen einige wenige, aber desto merkwürdigere Stellen, besonders de profug. p. 476. sqq. und de somn. I. p. 574. sqq.[45]) In ersterer erläutert Philo bei Erklärung von Genes. XVI. 7. die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Quelle in der Allegorie. Einmal, sagt er, bezeichnet es unsern Verstand,

---

44) De somn. I. p. 576.: *μὴ θαυμάσῃς δὲ, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· θεῷ γὰρ ὅμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδέν, ἃ δὲ δόξῃ νενόμισται δύο μόνα ἐστὶν — ψυχὴ — καὶ ἥλιος.*

45) Vergl. auch de ebriet. p. 240. — de somn. I. p. 577. sq. Anführung mehrer allegorischer Bedeutungen des W.'s Sonne.

dann die Art, wie er gebildet ist, und zwar sowol die schlechte Beschaffenheit desselben, als die einer solchen entgegengesetzte gute, endlich auch den Bildner und Urheber des All, und setzt es dann auseinander, wie dieß Eine Wort zu so verschiedenen Bedeutungen komme. Zuerst, meint er, läßt sich unser Verstand sehr wohl mit einer Quelle vergleichen, indem dieser durch die Sinnenorgane wie durch einen Canal viele Kräfte ausströmt, als die des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs u. a.; dann aber kann aber auch wieder die Bildung des Geistes mit einer Bewässerung oder einer Befruchtung desselben zusammengestellt werden, wo es dann an sich gleichgültig ist, ob durch diese heilsame Gewächse oder schädliche Früchte erzeugt werden. Beides läßt sich deßhalb mit diesem Einen Worte umfassen. Endlich kann aber auch der Bildner des Alls als dessen Urquell angesehen werden, und dieß ist denn die Ursache, warum die Schrift öfter, auch wenn sie Gott verstanden wissen will, eine Quelle nennt. Aehnlich setzt er in der Stelle de somniis die Allegorie des Wortes Ort auseinander. „Man kann sich Dreierlei bei ihm denken," sagt er. „Entweder (dieß ist die eigentliche Bedeutung) ist er ein Raum, den die Körper einnehmen, oder der göttliche Logos, den Gott selbst durch und durch mit körperlosen Kräften erfüllte, oder er bezeichnet auch endlich Gott selbst, deßhalb, weil dieser das All umfaßt und gleichsam der Zufluchtsort des Universums ist." Man sieht leicht, wie sich alle diese allegorisirenden Bedeutungen dieser Worte auf der einen Seite an die eigentliche anschlossen, und auf der andern entweder Begriffe bildeten, die schon wirkliche Träger der eigenthümlichen religionsphilosophischen Ansichten der Alexandriner waren, oder doch durch Uebertragung leichter den Eintritt in das geistige Gebiet derselben öffneten.

An andern Stellen, und besonders wenn er uns von den allegorischen Bedeutungen der Eigennamen unterrichtet, weis't auch Philo auf die Etymologie derselben hin, um die Ueberzeugung zu wecken, daß solche Deutung von den heiligen Schriftstellern selbst beabsichtigt sei. Dergleichen Stellen sind zu häufig, als daß es hierbei mehr als einer allgemeinen Hin-

weisung bedürfte. [46]) Nur die Bemerkung ist noch gelegentlich beizufügen, daß man viel zu voreilig schloß, wenn man auf Grund derselben annehmen zu müssen glaubte, daß Philo der hebräischen Sprache unkundig gewesen sei, weil er Etymologieen aufstellt, die, als Etymologieen betrachtet, in alle Wege unzulässig sind, ja, jezuweilen unwillkührlich ein Lächeln entlocken. [47]) Ohne uns in den Streit selbst einzulassen, [48]) der hier ganz und gar nicht an seiner Stelle sein würde und uns überhaupt gar nicht berührt: leuchtet doch so viel ein, daß Philo eigentlich gar nicht streng gehaltene Etymologieen geben wollte, [49]) sondern sich mit einem ähnlichen Klange begnügte, indem auch dieser als von dem Gesetzgeber beabsichtigt betrachtet werden konnte, um aufmerksame Leser auf den wahren, tiefern Sinn hinzuführen, wie Dieß ja auch in ähnlicher Weise in seinen Ableitungen aus der griechischen Sprache der Fall ist. [50]) Uebrigens ruht dieser Schluß noch obenein auf der, wie wir bereits angemerkt haben, unwahren Annahme, daß Philo selbst durchgängig Urheber der Bemer-

---

46) De congr. p. 430.: *τὰ δ' ὀνόματα* (Nahor, Melcha, Ruma) *μεταβαλόντες εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰσόμεθα τὴν ὑπόσχεσιν ἀληθῆ*, und so sehr häufig.

47) Z. B. wenn er den Fluß Phyſon (Pison Gen. II. 11.) von *φείδεσθαι* ableitet leg. alleg. I. 52.

48) Der einige Zeit hindurch sehr lebhaft geführt wurde. Scaliger läugnete es in s. Notis ad Euseb. Chron. p. 57. Deßgleichen Huet. Origen. Mangey stimmt bei praef. opp. Phil. p. XVI. und die Note m. zu dem B. adv. Flacc. II. p. 522. Dagegen Fabric.-Harles. B. G. IV. 724. sqq.

49) Dieß geht u. A. auch daraus hervor, daß er von demselben Worte mit gleicher Zuversicht mehre dergleichen Etymologie beibringt. So z. B. von den Namen Pison, außer der eben erwähnten griechischen auch gleich drauf eine hebräische leg. alleg. I. p. 53., ähnlich von Henoch, vergl. de posterit. C. (opp. Mang. T. I.) p. 232. mit de Abrah. p. 352.

50) So leitet er, indem er die Heiligkeit der Siebenzahl hervorheben will, das Zahlwort *ἑπτὰ* ab von *σεβασμὸς*, vergl. de mund. opif. p. 28., so *ὕπνος ὑπὸ τῆς ἡφέσεως* leg. alleg. III. p. 95.

kung sei, wenn er diese oder jene allegorische Erklärung eben wegen der angeblichen Ableitung des einen Worts von dem andern für empfohlen hält.

Außerdem legte Philo auch noch auf angefügte, anscheinend nicht nothwendige Zahlen (wie z. B. in der Schöpfungsgeschichte), [51]) auf die Stellung der Worte und auf andere dergleichen Zufälligkeiten oder auch wirklichen zufälligen Abweichungen des Textes vom Gewöhnlichen Gewicht, wenn es auf die Rechtfertigung, oder auch auf den Nachweis der Nothwendigkeit einer gegebenen allegorischen Erklärung ankam.

Indessen beschränkten doch auch wieder auf der andern Seite weder die eben berührten für nothwendig geachteten Andeutungen der Allegorie im heil. Texte, noch auch die traditionale Fixirung derselben die Freiheit auch der spätern Exegeten in dem Maße, daß ihnen für ihre etwaigen philosophischen Eigenthümlichkeiten kein Raum in derselben geblieben wäre. Man könnte zwar sich leicht durch den Philo selbst zu dieser Annahme veranlaßt glauben, indem er nicht nur zuweilen versichert, daß er hierin nichts Eignes gebe, vielmehr Alles von frühern gottgeweihten Männern empfangen habe, [52]) sondern auch behauptet, daß den tiefern Sinn der heiligen Schrift selbst zu erforschen nur bei einer eigentlichen Eingebung Gottes möglich sei, [53]) was man auch, wenn man auf die Dunkelheit jener angeblichen Andeutungen zur Allegorie Rücksicht nimmt, leicht zugestehen möchte. Allein es ist mit der erstern Versicherung

51) In de mundi opif. im Anf., vergl. auch qd. det. p. 185.

52) S. oben Note 42.

53) Diese Ansicht schreibt Ph. ausdrücklich den Essenern zu qd. omn. prob. lib. p. 877. Sie sind *χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμίγκτον ἀνθρωπίνῃ ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.* Daß Ph. selbst auch diese Ansicht theilte, ergibt sich theils aus seinem dogmatischen Verhältnisse zu ihnen im Allgemeinen (worüber bei den Essenern), theils daraus, daß er in den (gleich anzuführenden) Stellen, wo er selbst eigenthümliche Erklärungen gibt, sich auf dergleichen Inspiration beruft. Vergl. überdieß auch de nomin. mutat. p. 1064.

nicht so ernstlich gemeint und der letztere Schluß auf die Unmöglichkeit die Schrift selbstständig in ihrem eigentlich-wahren Sinne zu fassen nicht stringent; denn wie wir schon angemerkt haben und in der nähern Darstellung der einzelnen Lehrsätze des Alexandrinismus noch mit Mehrem im philosophischen Zusammenhange erörtern müssen: man hielt es nicht für unmöglich, in unmittelbare Berührung mit dem höchsten Wesen zu treten, und auf solche Weise zum Verstehen des geheimnißvollen Sinnes befähigt zu werden, wenn schon dieser, wie er erst durch göttliche Eingebung in die Worte niedergelegt war, so auch nur durch solche wieder entnommen werden könnte. So erklärt es sich, wie Philo auch zuweilen auf seine eigne Auctorität hin eine bestimmte allegorische Deutung in einer Stelle enthalten glauben mochte,[54]) und er selbst gibt diese Erklärung an einigen Orten näher an die Hand, besonders in der Stelle de cherub. p. 112. Nach Angabe mehrer Erklärungsweisen der Worte, daß 2 Cherubim mit feurigen Schwerdtern das Paradies bewacht hätten, fügt er bei: „Ich habe aber auch einmal noch eine vortrefflichere Lehre vernommen von meiner Seele, die öfters vom Göttlichen ergriffen wird und von Dem redet, was ihr selbst unbekannt ist. Ich will mich ihrer zu erinnern und

---

54) Ob die spätern Alexandriner in ihren selbstständigen allegorischen Deutungen auch so weit gegangen seien, daß sie zu Gunsten derselben Worte des heil. griech. Textes umgestalteten, wie die LXX zuversichtlich oft die zu übersetzenden Worte nach ihren Ansichten wandten, aber auch eben als Uebersetzer leichter wenden konnten, ist eine schwierige mit der Kritik der LXX zusammenhangende Frage. Jedenfalls ist es gewiß, daß unsre Alexandriner oft Lesarten folgen, die unsern Auctoritäten eben so fremd sind, als sie sich freundlich an die theologisch-allegorischen Ansichten jener anschließen, wovon ich ein Verzeichniß der bedeutendsten im Anfange der Abhandlung über die Spuren alexandrin. Religionsphilosophie in der Uebersetzung der LXX (im 3. Buche) gegeben habe. Eine ausdrückliche Abweichung aber, wo Philo seine Abweichung selbst angibt, habe ich nur in der St. qd. det. pot. ins. p. 164. gefunden, über welche St. ich ebenfalls a. d. bezeichneten O. gesprochen habe.

sie mitzutheilen suchen, in wie weit mir Dieses möglich ist," [55]) u. s. w. Diese Stelle enthält übrigens einen Beleg, deren es jedoch auch sonst nicht wenige gibt, [56]) daß mehre allegorische Deutungen neben einander bestehen und wahr sein konnten. Es hat Dieß nun auch gar nichts Auffallendes. War einmal ein mehrfacher Sinn angenommen: so gab es keine natürliche Grenze mehr, und die Rabbinen, die von einem mehrtausendfältigen Sinne jeder einzelnen Stelle redeten, ruhten wesentlich auf derselben Unterlage wie Philo, der nur selten 4 oder 5 verschiedener Deutungen wichtiger Stellen mit gleichem Beifalle Erwähnung thut.

Noch 2 Punkte finden endlich als charakteristisch für unsere alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie an diesem Orte ihre Berücksichtigung: zuerst die von den Anhängern derselben festgehaltene Annahme des höhern Alters derselben im Verhältnisse zu der griechischen, nebst den daraus sich ergebenden Behauptungen und Bestrebungen; dann das Mysterienwesen der alexandrinischen Juden.

Erstere Annahme mußte den Juden eben so natürlich erscheinen, als sie unwahr war. Kamen sie, wie Dieß bei allen Juden als solchen der Fall war, mit der Ueberzeugung von der unübertrefflichsten Vollkommenheit ihres Gottes und ihres Gesetzes zu den griechischen Disciplinen und lernten sie aus letztern sich ein höheres Ideal für das göttliche Wesen bilden, als Dieß bisher der Fall gewesen war: so wurden sie hierdurch genöthigt, dieß auch in ihren heil. Schriften zu suchen und irgendwie daraus herzuleiten. Aber sie konnten natürlich, so lange sie diese

---

55) Andere selbstständige Deutungen Philo's s. z. B. de circumc. p. 811. Auch bei Andern, sagt er de cherub. p. 116., wären zuweilen dergleichen zu finden.

56) Vergl. leg. alleg. I. p. 54. Nach der einen Ausdeutung der 4 Paradiesesflüsse fügt Philo eine andere mit der Einleitung bei: ἔτι καὶ οὕτως ἰδωμεν τὸ προκείμενον. ibid. II. p. 1089. — de cherub. p. 111. sq. — de somn. I, p. 583.

Schriften für göttliche hielten, nicht annehmen, daß sie die anderswoher entlehnten Ansichten erst in sie hineingetragen hätten, sondern alle Schuld, warum sie nicht früher bereits besser unterrichtet gewesen seien, nahmen sie auf sich. Sie gestanden, die heil. Schriften früher nicht scharfsinnig genug durchforscht und nicht genau genug gekannt zu haben. Hatte sich Dieß nun aber einmal recht festgesetzt, wie es sich in jedem nicht-jüdischen Charakter von selbst festsetzen mußte, und dadurch vornehmlich, daß diese Allegorie wieder nach und nach zur positiv-traditionalen Lehre ward, in zweifellose Zuversicht überging: so war der Schlußsatz von selbst gegeben. Ihre Philosophie mußte die ältere sein, weil zur Zeit der Abfassung ihrer heil. Bücher, der Träger derselben, eingestandener Maßen an eine griechische Philosophie noch nicht gedacht ward, wobei es denn Nichts austragen konnte, wenn auch im Laufe der Jahrhunderte nur sehr Wenige oder auch selbst überhaupt Niemand gewesen war, der den Sinn der heil. Schriften erkannt hätte.

An diese unwahre Behauptung schloß sich in sehr natürlicher Verbindung eine sehr unnatürliche Folge an, die aber auch gläubig von den Juden festgehalten und dann der spätern Zeit als geschichtliche Wahrheit übergeben ward und von da aus fast bis auf die neuesten Tage Anhänger auch unter den Christen gezählt hat.

Eine große Aehnlichkeit nämlich zwischen der griechischen und dieser jüdischen Philosophie war allerdings unverkennbar;[57]) freilich war aber auch die Ursache von solcher nicht weit zu suchen, nur durfte man nicht mit jüdischem Blicke drein sehen. Auch die jüdischen Philosophen glaubten nun zwar einen Causalnexus zwischen beiden postuliren zu müssen, nur war es aber dann ganz nothwendig, daß sie auf Grund ihrer Annahme von dem höhern Alter ihrer Philosophie die Sache umkehrten

57) Und durch die Juden auch absichtlich hervorgehoben. S. oben S. 40. Note 11.

und ihre heil. Schriften von den griechischen Philosophen benutzt sein ließen, aus denen dann diese einige kümmerliche Brosamen der Wahrheit entwendet und für ihr eignes Gut verkauft hätten, [58]) wobei sie denn auch consequent genug waren, so wunderbar es immer klang, zuzugestehen, daß den heidnischen Weisen eben auch der allegorische Sinn der Schrift unter göttlicher Leitung geöffnet worden wäre. Die älteste und zugleich (wegen der darin den Heiden zugestandenen Einsicht in den tiefern Schriftsinn) wichtigste Stelle findet sich im Aristobul an einem bereits erwähnten Orte. [59]) Nachdem dieser nämlich angegeben hat, daß Moses Vieles durch Symbole angedeutet habe, fügt er bei: „Diejenigen nun, welche schärfer zu blicken vermögen (*οἷς πάρεστι τὸ καλῶς νοεῖν*), bewundern die in ihnen enthaltene Weisheit und den göttlichen Geist, wegen wessen er auch Prophet heißt. Dergleichen waren nun aber die Philosophen und mehre Andere, auch Dichter. Hierher entnahmen sie den Stoff zu ihren erhabenen und bewunderungswürdigen Lehren.“ Aehnliches kehrt bei Philo öfters wieder. Den Gang aber, den der menschliche Geist bei diesem Selbstbetruge nahm, legt vor Allem anschaulich dar die Stelle quis rer. div. haer. p. 509. sq. Philo erklärt hier Genes. XV. 10., daß Abraham bei seinem Nachtopfer die Opferstücke zertheilt und gegen einander über gelegt habe (*καὶ ἔθηκεν αὐτὰ ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις*). Er philosophirt dann ganz im Geiste Heraklit's darüber, daß Alles in der Welt etwas seiner Natur Entgegengesetztes habe. Und nach vollendeter Betrachtung fragt er sehr naiv: „Ist Dieß nun nicht eben Das, was die Grie-

58) Besondere Abhandlungen über diese trügerische Annahme der Juden Homerus hebraizans. Amsteiod. 1703. 8. Paganus hebraicans. p. 1. praes. Joh. Hermansson ed. Lallermann. Upsal. 1729. 4.

59) Euseb. Praep. evangel. VIII. 10. p. 376. Damit die ähnliche Ansicht desselben Aristobul zu vergl. bei Clemens Alexandr. Strom. I. (edit. Colon.) p. 342. und bei Cyrill. Alexandr. c. Julian. (edit. Spanhem. Lips. 1696. f.) IV. 134.

chen dem großen und berühmten Heraklit beilegen und es ihm mit Stolz auf seine neue Erfindung als Grundsatz seiner Philosophie aufstellen lassen? Dieß ist also," meint er dann weiter, „wie wir nachgewiesen haben, ein alter Lehrsatz des Moses." Bis zu welchem Umfange dann ferner der Gesetzesstolz der Juden diese Annahme einer Benutzung ihres Gesetzes von andern Philosophen und Gesetzgebern ausdehnte, geht vorzüglich aus dem 2. B. de Mose p. 656. sq. hervor. Philo hatte in dem Vorhergehenden gerühmt, wie die Juden unter allen oft so niederdrückenden Verhältnissen auf ihren Gesetzen mit der standhaftesten Festigkeit beharrt hätten. „Noch weit bewunderungswürdiger aber kömmt es mir vor," fährt er fort, „daß sich nicht nur die Juden, sondern auch fast Alle und namentlich Die, welche in dem Rufe hoher Bildung stehen, sich zur Annahme und Verehrung derselben weihten. Es ist Dieß ein ihnen ganz eigenthümlicher Vorzug, der sich in ähnlicher Weise nicht wieder findet; denn fast möchte kein Staat der Griechen oder auch der Barbaren sein, der die gesetzlichen Gebräuche der andern achtete, ja, sie beobachten selbst kaum ihre eignen, sondern ändern sie vielmehr nach dem Wechsel der Umstände. — — Aber mit unserm Gesetze verhält es sich ganz anders; denn es hat fast Alle für sich gewonnen und sich zugewandt, Juden und Griechen, Binnenländer und Insulaner, die Völker des Morgen- und Abendlandes, Europa und Asien, kurz die ganze bewohnte Welt von ihrem Anfange bis zum Endpunkte;" und nun erwähnt er dann einige Gebräuche und Ansichten, die eben von den Juden aus in alle Welt gegangen sein sollen. Aehnliche Stellen kehren oft wieder,[60]) und im B. quod omn. prob. liber p. 873. wird Zeno fast in eben den Ausdrücken ein Zögling jüdischer Weisheit genannt, als die Wä-

60) Vergl. de nomin. mutat. p. 1071.: ἔτι νῦν θαυμάζομεν τῶν φιλοσόφων τοὺς λέγοντας τὴν ἀρετὴν ἀπάθειαν εἶναι; ἰδοὺ γὰρ Μωσῆς χορηγὸς ἀνείρηται τοῦ σοφοῦ τούτου δόγματος. — de jud. p. 719. — de mundi incorrupt. p. 941. — leg. alleg. I. p. 60.

ter von derselben Meinung ergriffen in Plato einen hebräischen Philosophen sahen. [61])

Ganz ähnlich dachte Josephus. So versichert er cont. Ap. II. 16. schlechthin, gleich als sage er etwas Allen Bekanntes, daß die weisesten Griechen in den Ansichten über Gott sich auf mosaische Principien gestützt hätten. [62]) Ausführlicher spricht er hierüber in derselben Schrift I. 22.: „Pythagoras," sagt er, „der Samier, welcher freilich schon vor alten Zeiten lebte, aber durch seine Frömmigkeit und seine Weisheit sich vor allen andern Philosophen auszeichnete, kannte nicht nur offenbar unsre Gesetze, sondern folgte ihnen auch in den meisten Stücken. Er selbst hat nun zwar Nichts geschrieben (daß man Dieß aus seinen eignen BB. belegen könnte), aber Viele haben doch von ihm Nachricht gegeben und unter diesen ist der Ausgezeichnetste Hermippus, ein Mann, der in geschichtlichen Dingen äußerst sorgfältig ist. Dieser sagt nun in seinem ersten B. über Pythagoras — —, „„daß er die Ansichten der Juden und Thraker nachgeahmt und auf sich übergetragen habe,"" was denn auch der Wahrheit vollkommen angemessen ist."

In letzterer Stelle muß vornehmlich das Eine Dem auffallen, der mit der alexandrinisch-jüdischen Praxis nicht recht vertraut ist, daß selbst Hermippus, ein Mann, des ihm ertheilten Lobes nicht unwürdig, diese so völlig unbewährte und in der ausgesprochenen Weise zuverlässig unwahre Verbindung der Griechen und Juden durch sein unparteiisches Zeugniß gelehrt und bekräftigt haben solle. Es erfordert Dieß, ehe wir diesen Punkt verlassen können, noch eine besondere Anmerkung, zumal da wir öfters auf diese Praxis zurückſehen müssen.

Die

61) Belege für die gleiche Ansicht bei den Vätern s. in meiner Abhandlung de Clement. Alexandr. γνώσει et de vestig. philos. Neoplatonic. in ea obviis. (Lips. 1831. 8.) p. 48. sqq.

62) *Ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ' Ἕλλησιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν, ἐκείνου (Μωσέως) τὰς ἀρχὰς παρασχόντος, ἐῶ νῦν λέγειν.* cf. ibid. 36.

Die Geistesoperation, durch welche man nach und nach zu der Behauptung hingeführt ward, daß die griechische Philosophie ein Zweig der jüdischen sei, die schon, viel älter, in den heil. Schriften vorliege, konnte noch und mochte von jüdischem Standpunkte aus gesehen, mit wirklich innerer Ueberzeugung Hand in Hand gehen. Aber dieser Irrthum erzeugte wieder einen andern, der noch siebenmal ärger war, als er selbst, indem er nicht mehr als Irrthum des unklaren und verirrten Geistes angesehen werden konnte, sondern ein Product eines für die lautere Strenge des moralischen Gesetzes abgestumpften sittlichen Gefühles war; wie es denn überhaupt eine wohlthätige Einrichtung der heiligen Vorsehung ist, die die Wahrheit und die Tugend als die letzten Zielpunkte alles menschlichen Strebens hinstellte, daß Irrthum und Bosheit immer nur wieder in augenfälligern Irrthümern und lasterhaftern Handlungen ihren Anhalt finden, und so den Menschen, will er nicht anders mit offenen Augen dem endlichen Abgrunde entgegengehen, in sich selbst zurückdrängen, damit er einen neuen Anlauf in andern Bahnen beginne.

Jene Annahme nämlich, daß die Griechen in Wahrheit ihre Schüler seien, behagte auch dem Stolze, nicht nur der Frömmigkeit der Juden. Für diese wäre die innere Ueberredung hinreichend gewesen, für ersteren war sie es nicht. Denn wenn nun ein gelehrter Heide, der von solcher geistiger Abkunft von Juden Etwas weder wissen konnte noch wollte, denn doch dem Vorgeben einige Aufmerksamkeit schenkte: so konnte ihm der wesentliche Unterschied, oder vielmehr die durchgreifende Differenz, die zwischen dem einfachen jüdischen Gesetze und den Lehren seiner Philosophen mitten innen lag, gar nicht entgehen, und mitleidig und spöttelnd sah er das ganze Fundament, auf welchem jene Annahme ruhte, in sein ursprüngliches Nichts versinken. Die Juden mußten fühlen, daß sie zur kräftigen Behauptung ihrer stolzen Wünsche entscheidenderer Waffen sich bedienen mußten.

Diese aber konnten ohne Hinterlist nicht herbeigeschafft und geführt werden; denn eine mehre historische Wahrschein-

lichkeit war nur durch betrügerische Abänderungen oder gar Unterschiebung historischer Denkmale zu erzielen. Doch auch solche scheute der jüdische Stolz nicht, und scheute sie um so weniger, als darin heidnische Gelehrte bereits vorangegangen waren,[63]) und eine gewisse trügerische Tendenz überhaupt allen positiven Alexandrinismus durchzog, mochte diese auch nur objektiv und von den Einzelnen nicht eben als solche gefühlt und anerkannt worden sein. War man einmal so weit gediehen, zu behaupten, daß Gott zu Frommen der Menschen ausdrücklich irrige, seiner selbst unwürdige, Lehren durch seine göttliche Auctorität bekräftige; hatte man somit die heilige Scheu vor einem verwirklichten Ideale vollendeter Sittlichkeit aufgegeben: was Wunder, wenn man den frommen Betrug selbst auszuüben bald kein Bedenken mehr hatte?

Genug, verstümmelte Schriften früherer Weisheitslehrer, oder auch selbst ganz erdichtete und denselben untergescho-

63) Wir denken hierbei nicht an die spätern Zeiten, wo der jüdische Alexandrinismus im Neuplatonismus ja auch die Heiden ergriffen hatte; sondern vielmehr an Erscheinungen, wie die bekannte Corruption stoischer Lehrbücher durch die pergamenischen Bibliothekare nach ihren Grundsätzen, s. Heyne opp. I. p. 113. Ein besonders wichtiges Zeugniß über das damals durch verschiedene Momente herbeigeführte Bestreben Anderen die eignen Werke unterzuschieben findet sich bei Galen. in Hippokr. de nat. homin. I. 3. p. 127. ed. Chart.: *πρὶν γὰρ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγάμῳ γενέσθαι βασιλεῖς ἐπὶ κτήσει παλαιῶν βιβλίων φιλοτιμηθέντας οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγέγραπτο σύγγραμμα· λαμβάνειν δ' ἀρξομένων μισθὸν τῶν κομιζόντων αὐτοῖς συγγράμματα παλαιοῦ τινὸς ἀνδρὸς, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον.* Vergl. hierbei besonders Wower de polymathia cap. 16. und Luzac lect. Att. p. 150. Not. 2. Ohne Grund also und mithin parteiisch würde man mit Scaliger und Grotius den Juden daraus einen nationalen Vorwurf machen. Ersterer sagt in Beziehung hierauf (ad chronol. Euseb. p. 405.): Judaeorum est mentiri. Grotius ad epist. Jud. v. 14.: solebant Rabbini (er hätte Dieß weiter ausdehnen sollen) et angelis et viris magnis tribuere ea dicta, quae dixisse poterant.

bene bilden, wie wir sehen werden, eine eigne Quelle zur Erkenntniß des jüdischen Alexandrinismus, in welcher dann die Juden die durch ihre eigenthümlichen Combinationen gewonnenen Dogmen und eine besondere Verehrung des jüdischen Namens zwar deutlich genug niederlegten, um sich selbst zu verrathen, aber auch um Diejenigen zu täuschen, die mit leichtgläubigem Auge und Herzen dem ganzen Treiben zusahen, und Dieß konnte um so leichter gelingen, je mehr die Juden es in diesen Künsten nach und nach zu einer hohen Fertigkeit brachten, Verse bildeten, die viele Jahrhunderte hindurch wirklich für alte genommen, und erst von der neuern Kritik ihres erborgten Gewandes entkleidet wurden, und je klüger sie die Vorsicht brauchten, meist alte Namen, wie die des Orpheus, der Sibylle, des Linus u. A. für ihre Zwecke auszuwählen, gegen welche sich zwar eine gewisse allgemeine Verehrung festgesetzt hatte, aber über deren eigentliche Schriften man nie recht einig war, oder auch hätte sein können. [64])

Doch wir verlassen diesen Punkt, um zu dem letzten überzugehen, der in diesem einleitend-charakterisirenden Theile zur Sprache kommen muß, und der sich um so natürlicher grade an den eben erwähnten anschließt, da auch bei ihm sich Gelegenheit zur Erdichtung früherer Werke darbieten konnte. Er betrifft das Mysterienwesen der alexandrinischen Juden. Es bedarf keiner sehr vertrauten Bekanntschaft mit ihnen, um zu bemerken, daß sie sehr oft von ihrer Philosophie als einer mysteriösen reden, die nur den Eingeweihten zugänglich und verständlich sei; und Philo unterbricht oft die Reihe seiner Darstellungen, um zu bemerken, daß er nun Mysterien (*μυστήρια*, *τελεταί*, [65]) *ἀπόῤῥητα*, [66]) *ὄργια*) [67]) reden werde und

64) Die einzelnen Belege in dem diesem Gegenstande besonders gewidmeten Kapitel des 3. Buches.

65) Ersteres sehr oft; Dieß z. B. de cherub. p. 115. u. ö.

66) De sacrif. p. 153. u. ö.

67) De plant. N. p. 217. u. ö.

alle Ungeweihte ihre Ohren verschließen möchten, im anscheinend-grellsten Gegensatze gegen sich selbst, da er ja dann eben diese Mysterien lehrt und so ungeweihte Leser dabei voraussetzt, wie es denn auch in keine Weise sonst etwa wahrnehmbar ist, daß er nur für Esoteriker geschrieben habe, indem seine Schriften sehr bald allgemein geworden sind. Es fragt sich also: in welchem Sinne und für welche Zwecke bestand ein solches Mysterienwesen?

Es ist zur Erklärung dieser Erscheinung vor Allem anzumerken, daß es in Alexandrien neben der philosophisch-geistigen Partei auch eine fleischlich-jüdische gab, die den Buchstaben des Gesetzes im wörtlichen Verstande mit eisig-starrer Kälte und Beharrlichkeit festhielt; in gradem Gegensatze gegen die andere, deren oben Erwähnung geschehen ist, welche über dem Geiste des Körpers vergaß und den wörtlich-geschichtlichen Sinn unterdrückte. Ein solcher Zwiespalt der Juden unter sich trägt schon in sich selbst den Bürgen historischer Wahrheit; denn daß die Juden, deren allgemein-nationaler Charakter sich nur in Alexandrien und zu jener Zeit zur selbstständigen Philosophie durchbildete, auch noch theilweis ihr positives Element festgehalten haben mögen, ist in der Natur der Sache begründet. Doch haben wir hierüber auch bestimmte Zeugnisse des Philo und Eusebius, indem Ersterer öfters polemisch gegen die „stolzen Wortsophisten" hervortritt, [68]) Letzterer aber ausdrücklich sich in die Beschreibung dieses Gegensatzes einläßt. In seiner praepar. evangel. (VIII. 10. p. 378.) sagt er einmal: „Es möchte wol hier am rechten Orte sein, anzumerken, daß das ganze jüdische Volk in zwei verschiedene Klassen zerfällt. Die große Menge unterwarf Moses den im Gesetze nach seinem wörtlichen Verstande ausgesprochenen Lehrmeinungen, die andere Klasse entließ er derselben und würdigte sie

68) *Κατεσχημένους τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι* de cherub. p. 115. — de somn. I. p. 580. — de verbis: Resipuit Noah p. 278.

einer göttlichen Philosophie, deren aber freilich die größere Menge unfähig ist, d. h. der Anschauung Dessen, was in den Gesetzen ihrem tiefern Sinne nach gegeben wird.“ Er spricht sich hier freilich nicht darüber aus, ob sich in Alexandrien beide Klassen wiedergefunden hätten, indessen ergibt sich Dieß doch aus dieser Stelle bei Rücksicht darauf, daß er nicht einzelne Länder einander gegenüber stellt, sondern die größere Menge den Gebildetern (dergleichen es unter den Alexandrinern vor Allen gab) entgegensetzt, und es erhebt sich in Verbindung mit den philonischen Zeugnissen zur historischen Gewißheit.

Es lag in der Natur der Sache, daß zwischen zwei Parteien, die beide darin übereinkamen, in der Einen mosaischen Lehre unzweifelhafte göttliche Wahrheit anzuerkennen, und dennoch in der Bestimmung Dessen, was solche Lehre sei, so weit aus einander gingen, daß Das, was die eine mit der ehrfurchtsvollsten Zuversicht gläubig umfaßte, von der andern für unbedeutend oder gar lächerlich und gottlos erklärt wurde, ein um so heftigerer Kampf entstand, je empfindlicher sie sich gegenseitig in ihrem innersten Interesse verletzten. Und wenn uns nun auch nur von der Einen philosophirenden Secte Belege vorliegen, wie verächtlich ihr die andere erschien, wie denn diese auch allein ihre geistige Richtung schriftlich zu fixiren unternahm: so wird Niemand daran zweifeln, daß Dieß von der andern, ungebildetern, und darum auch intolerantern mit Wucher wiedervergolten ward. Indeß wenn auch ein großer Theil der letztern, falls er sich einmal in den wörtlichen Verstand des Gegebenen so hineingedacht hatte, daß er sich außerhalb desselben gar nicht mehr bewegen konnte, in unversöhnlichen Widerspruch zu dem vergeistigenden Judenthume trat: so gewann dieß doch natürlich aus den immer neu erblühenden Geschlechtern stets Einige für sich, in denen ein lebendigeres Interesse zur philosophischen Durchdenkung und Sicherung des Gebotenen Raum gewonnen hatte, und so zur Nachfolge der Vorgänger hierin anregte. Wie lebendig nun aber und lauter auch immer der innere Drang für philosophische Vergeistigung des väterlichen Gesetzes in dem jugendlichen Herzen brennen mochte: der Ein-

tritt über die Schwellen der Hörsäle ihrer Philosophen war ein gefährlich entscheidender Schritt, wenn er unvorbereitet geschah. Eben jener Hohn, mit welchem dieselben Aussprüche von den neuern Lehrern verworfen wurden, die sie die frühere Jugend, der die Philosophie natürlich fremd blieb, in ihrer Einfachheit kennen und festhalten gelehrt hatte, mochte leicht allen Glauben erschüttern und die Verehrung irgend einer Wahrheit, als einer göttlichen, vernichten, oder ihnen doch alles Zutrauen zu der Weisheit ihrer Philosophen rauben, zu denen sie mit Vertrauen auf höhere Einsicht gekommen waren, und die sie nun aus ihrer kindlichen Unbefangenheit so heftig aufschreckten. Sei es nun, daß richtige Beurtheilung der Eigenheiten des menschlichen Herzens oder auch unangenehme Erfahrungen die Alexandriner gewitzigt hatten: [69]) kurz hierauf gründete sich wie vielleicht die Erdichtung einzelner Schriften, [70]) in denen ältere den Juden hochverehrte Namen die neue Weisheit zum Besten der Neuphilosophirenden, welche noch die positiven Auctoritäten festhielten, vortrugen, so mindestens ihre wiederholten Aussprüche, daß Mehres von Dem, was sie lehrten, Mysterien seien, welche nur die Eingeweihten fassen könnten und von denen sich der jüngere Anfänger [71]) entweder zurückwenden müsse, oder über die er sich zum Wenigsten kein Urtheil erlauben dürfe. Behufs solcher Weihe aber wiesen sie nun Den, der sie sich erringen wollte, zunächst an die heidnische Philosophie und die allgemein bildenden Künste und

---

69) Das Dritte nämlich, was an sich noch als Ursache solcher Weisung gedacht werden könnte: richtige Einsicht in den Ursprung ihrer religiösen Ueberzeugungen war nicht möglich, weil dann diese Ueberzeugungen selbst, entweder nach ihrer philosophischen, oder nach ihrer positiven Seite hin hätten schwinden müssen.

70) Einzelner jüdischer Pseudepigraphen, doch s. hierüber B. 3.

71) De sacrif. p. 153. sagt Ph. bei Anführung einer solchen geheimnißvollen Lehre: ᾄδεται δέ τις καὶ τοιοῦτος ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρὴ, νεωτέρων ὄντα ἐπιφράξαντας. — de sacrif. p. 139.

Wissenschaften, [72]) nicht als ob er in diesen selbst die höchste Weisheit finden solle oder auch könne: sondern damit das Bedürfniß nach Gottes würdigern Lehren, als der eigentliche Sinn des A. T. hergab, und die Fähigkeit, solchem philosophisch zu genügen, bei ihm eben so von Neuem erzeugt werde, wie es sich bei ihnen selbst in ihrer Gesammtheit durchgebildet hatte. Ersteres (wie durch jenes Hinweisen dieß Bedürfniß) ist an sich klar, [73]) Letzteres (wie durch jenes Hinweisen diese Fähigkeit) jedoch nicht minder, wenn man erwägt, daß aus jenem Zerwürfnisse zwischen dem Ansehen der heiligen Schrift und einem gegen dasselbe empfohlnen und angenommenen Ideale aller Vollkommenheit bei Mangel wissenschaftlichen und philosophischen Sinnes je nach der besondern Individualität unseliges Zweifeln, heilloses Schwanken, oder auch erkünstelter, aller Philosophie schlechthin entgegenstehender Ausgleichungsformalismus, aber niemals eigenthümliches Hervorbringen oder selbstständige Aufnahme einer Religionsphilosophie habe erwirkt werden mögen. [74]) War nun aber einmal durch Studium der heidnischen Philosophie und Beschäftigung mit wissenschaftlichen Gegenständen das Bedürfniß nach Gottes würdigerer Wahrheit geweckt und die Fähigkeit und Liebe ausgebildet, Mittel zur Befriedigung jenes Bedürfnisses selbstständig und selbstkräftig herbeizuschaffen: so schloß sich dann auch leicht bei dem Anfänger philosophischen Forschens das Eine an das Andere grade auf dem Wege an, wie wir Dieß in dem frühern Theile dieses Kapitels in dem Ganzen der philosophirenden Partei darzulegen suchten, und

---

72) De agricult. p. 190.: *φυτεύσω ταῖς μὲν ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ ψυχαῖς μοσχεύματα, ὧν ὁ καρπὸς αὐτὰς τιθηνήσεται. Ἔστι δὲ ταῦτα ἡ τοῦ γράφειν καὶ ἀναγινώσκειν εὔστοχος ἐπιτήδευσις· ἡ τῶν παρὰ σοφοῖς ποιηταῖς ἔρευνα, γεωμετρία καὶ ἡ περὶ τοὺς ῥητορικοὺς λόγους μελέτη καὶ ἡ σύμπασα τῆς ἐγκυκλίου παιδείας μουσική.*

73) S. oben S. 29. ff.

74) S. oben S. 34. ff.

der Schüler wuchs zur geistigen Reife, in welcher er dann alles Eigenthümliche, wenn auch verletzend-Eigenthümliche seiner Lehrer von demselben Standpunkte aus ansah und lieb gewann, von welchem aus es hervorgerufen worden war.

Hieraus ergibt sich vor Allem der Grund, auf welchem der fortwährend-freundliche Verkehr der jüdischen Alexandriner mit heidnisch-philosophischer und überhaupt wissenschaftlicher Thätigkeit ruhte,[75]) der sie zu so edler Bildung heranzog [76]) und die Beschäftigung mit ihnen so genußreich werden läßt, zugleich mit der genauern Bestimmung des Werthes, welchen sie diesen Studien eigentlich zuschrieben, und der Weise, in welcher sie sie zu üben anriethen.

Wenn in den spätern Tagen der Entwickelung philosophisch-religiöser Denkweise der Mysticismus öfters mit aller Wissenschaftlichkeit in harten Zwiespalt trat, derselben entbehren zu können glaubte, ja, zuweilen rücksichtslos als mehr schädlich denn nützlich bekämpfte: so kann uns Dieß nicht allzusehr befremden. Dem Mystiker auf dem Zielpunkte seines

---

75) Im Gegensatze zu dem Ursprunge des jüdischen Alexandrinismus aus der Berührung der Juden mit heidnisch-philosophischer und wissenschaftlicher Thätigkeit, wovon oben die Rede war.

76) Hierzu ist namentlich als Beweis die lange und zweifelhaft geführte Untersuchung zu rechnen, ob die von dem Juden Aristobulus verfertigten und dem Homer, Hesiod, Linus u. A. untergeschobenen Verse ächt seien, die dann erst, nachdem tüchtige Humanisten bejahend geantwortet hatten, durch Valkenaer (in s. diatribe de Aristob. Jud. edit. Luzac. Lugd. Batav. 1806. 4.) verneinend abgeschlossen wurde. Wir werden hierauf bei den Untersuchungen über Aristobul (im 3. Buche) wieder zurückkommen müssen. S. auch G. H. Bode in s. gelehrten Preisschrift: Orpheus poetarr. Graecc. antiquissimus (Gotting. 1824. 4.) p. 89., wo er, sonst dem Aristobulus wenig hold (s. p. 105.), doch u. A. meint: Fuit ille doctissimus homo et de meliore luto factus, qui gloriae, qua alias gentibus frui viderat, invidia excitatus totum se tradidit sermonis graeci et elegantiorum literarum studiis.

Strebens, in der unmittelbaren Vereinigung mit dem ewig Wahren selbst, kann die Wissenschaft, die nur mittelbare Ueberzeugung mitzutheilen vermag, nur ein untergeordnetes Interesse gewähren, und mag ihm leicht lästig fallen, zumal wenn sie sich erkühnt, nach der Berechtigung zu fragen, warum er sich vor so Vielen zu jenem Umgange ausgezeichnet glaubt, oder welches denn die Früchte solches himmlischen Umgangs seien. Und hält sich dann ein solcher Gottesfreund überzeugt, daß er keineswegs etwa in Folge wissenschaftlicher Vorbereitung für den Kreis der Gottesjünger, der Eingeweihten in die heiligen Mysterien würdig geachtet worden sei (wie denn Dieß öfters als das Gegentheil zu geschehen pflegt): wozu mag er dann den Ballast wissenschaftlicher Erkenntnisse tauglich, weßhalb die Mühe auf derlei Bestrebungen gewandt für dienlich achten? Aber bei unsern Alexandrinern konnten solche vornehm-mitleidige Rückblicke und Aeußerungen keine Statt finden, durch welche Mehre von Denen, die sich mühlos durch himmlische Weisheit genährt glauben, Diejenigen stolz herabsetzen, die mit unermüdlicher und schwerer, wenn auch freudiger und beglückender Anstrengung um den Preis einer menschlichen Weisheit, d. h. einer Weisheit ringen, wie sie menschlichen Kräften und Zwecken entspricht; denn wie sie selbst ihren vollkommenen Zustand den vorbereitenden wissenschaftlichen Bestrebungen verdankten: so wäre auch der Mehrzahl [77]) der Zutritt zu ihnen

---

77) Der Mehrzahl, sage ich, mit einem die Sache nicht genau bestimmenden Worte. Genauer genommen kommt sie auf Folgendes hinaus: Nur sehr allmälig war es möglich, daß eine ungebildete jüdische Menge die religiösen Ansichten unserer Alexandriner nach deren positivem Gehalte sich zu eigen machte, eben schon wegen des anscheinenden Widerstreites desselben mit dem positiv-Jüdischen, bei welchem Letzteres als solches von jener gar nicht aufgegeben werden konnte, noch sollte, obschon sie es unmöglich finden mußte, dasselbe mit den Philosophemen, so weit sie dieselben überhaupt verstand, zusammenzureimen. Dessenohngeachtet geschah es wirklich bei den Therapeuten und Essenern; denn wenn auch Mehre von Diesen unbezweifelt phi-

ohne jene unzugänglich gewesen. Sie würde zurückgeschreckt sein vor jeder Abweichung von dem gewöhnlich (auf Auctorität der wörtlich verstandenen heil. Schriften hin) Geglaubten, da eben jene ihnen erst die Einsicht in die Nothwendigkeit von derlei Abweichungen, wenn anders Gott ferner als das vollkommenste Wesen anerkannt und verehrt werden könne, eröffnen sollten, welche sonst in Wahrheit das fromme und gläubige Gemüth bis in das Innerste verletzt hätten; oder würde doch nicht vermocht haben, wurde anders in ihr zwar das Bedürfniß, aber nicht die Fähigkeit für philosophische Betrachtung ihrer religiösen Wahrheiten gebildet, sich zu der neuen philosophischen Ueberzeugung zu erheben, die bei ihren Lehrern an die Stelle des einfachen Glaubens getreten war, im unseligsten Zwiespalte dem Alten mißtrauend und für das Neue unfähig. Aus solchem Grunde mußten die Alexandriner natürlich philosophische und wissenschaftliche Studien [78]) empfehlen

losophisch gebildet waren: so ist es doch nicht wohl anzunehmen, daß die große Anzahl derselben, denen sich auch Frauen beigesellten, in die Geheimnisse der Speculation eingeweiht gewesen wären. Vielmehr mochten doch zuletzt das äußerlich heilige Leben unserer Philosophen, ihre Versenkungen in das göttliche Wesen und ihre tiefe Ehrfurcht vor Moses und dem Gesetze eine größere Anzahl gewinnen, die, wenn sie sich auch für unfähig achtete, einzusehen, wie sich das Ansehen des Moses mit solchen philosophischen Ansichten vereinigen lasse, doch im Glauben an die Weisheit, Frömmigkeit und Heiligkeit jener Philosophen, so weit sie es vermochten, gleich ihnen dachten und lebten. Auch setzt Philo öfters dergleichen ungebildete Fromme (die er symbolisch durch Abel bezeichnet, worüber in seiner Ethik) voraus und gibt ihnen Verhaltungsregeln. Dieß besonders in s. Buche quod deterius potiori insidiari soleat.

78) Philo hat den Kreis der eigentlichen wissenschaftlichen Bestrebungen schon unter dem Namen der enkyklopädischen (ἡ ἐγκύκλιος παιδεία de cherub. p. 109. — leg. alleg. III. p. 106. ἐγκύκλια μαθήματα ibid.) zusammengefaßt, der dann ungefähr dieselben freien Künste zu umfassen scheint, die später auf solche Weise bezeichnet werden, ob er sie schon weder in die bestimmte Siebenzahl zusammenstellt, noch sie irgendwo alle sieben beisammen

und empfahlen sie wirklich. [79]) Inzwischen stellt sich doch nach dem Bemerkten auch das Andere klar heraus, daß beide eben nur als nothwendige Bedingung zum Ziele, nicht als Ziel selbst geachtet und geübt wurden, da sie denn doch zuletzt in der durch sie erstrebten Anschauung Gottes wie im Nutzen so im Werthe zurücktraten. Alle geistige, philosophische und wissenschaftliche Bildung konnte mithin von ihnen nur für den doppelten vermittelnden Zweck hin empfohlen werden, jetzt, daß sie den menschlichen Geist im Allgemeinen für philosophische Untersuchungen gewandter und geeigneter machte, [80]) jetzt, daß sie einzelne ihm für seine eigentlichen und letzten Zwecke werthe Speculationen gründete und schützte, [81]) welches Letztere sich näher dahin bestimmte, daß namentlich gebildete Beobachtung der Natur zur vorzüglichen Pflicht gemacht ward, indem, wie wir sehen werden, eine physikotheologische Weltanschauung die eigentlichen Speculationen unserer Alexandriner zusammenhielt, für eine solche aber nur ein geistiger Verkehr mit der Sinnenwelt im vorzüglichen Grade befähigte, bei welchem die Beobachtungskraft geschärft, der

---

nennt. Die vollständigste Stelle hierüber wird bald oben im Texte angefügt werden.

79) Belege hierzu, daß unsere Alexandriner (namentlich Philo, dessen Ansichten hierüber uns vornehmlich vorliegen) Wissenschaftlichkeit überhaupt und dann auch aus diesem Grunde empfahlen, werden in dem gleich Folgenden an ihrer bessern Stelle sein.

80) De gigant. p. 292.: *νοῦς δὲ καὶ τῶν κατ' οὐρανὸν ἑκάστων, τὰ ἐγκύκλια καὶ τὰς ἄλλας ἁπαξαπάσας ἐπιτηδεύει τέχνας παραθήγων καὶ ἀκονῶν ἔτι τε γυμνάζων καὶ συγκροτῶν ἐν τοῖς νοητοῖς αὐτόν.* — de agricult. 189. sq.

81) Dieß Alles sowol positiv zur Begründung eigner Speculationen, als negativ zur Ablehnung der Einwände gegen die gotteswürdige Philosophie und Lebensweise. Diesen negativen Nutzen derselben hebt Philo besonders hervor in s. B. quod deterius potiori insidiari soleat, wo er die Gefahr Desjenigen kennen lehrt (er symbolisirt ihn durch Abel), der ohne wissenschaftliche Bildung sich der höchsten Philosophie widmen will. Vergl. auch de agricult. p. 189. sq.

Beobachtungskreis erweitert und genau erforscht, und die Fähigkeit erworben war, Regelmäßigkeit, Ordnung, Zusammenhang, Schönheit, Zweckmäßigkeit in dem Beobachteten aufzufinden, gegen etwa erhobenen Widerspruch zu sichern, und hieraus die Beschaffenheit Desjenigen zu erschließen, der als Werkmeister solcher Kräfte und Herrlichkeit angenommen werden müsse. [82]) Ich hebe hierzu eine Stelle aus dem Philo aus, die einige vorzügliche Punkte vereinigt und wie die Wissenschaften eben für solche Zwecke Werth haben, andeutet. Sie findet sich de congressu p. 426. „Die Grammatik", sagt er da, „lehrt dich die Erzählungen, wie sie von Dichtern und Geschichtschreibern gegeben sind, schärft so den Geist und mehrt die Kenntnisse. Sie bildet dich so weit heran, daß du es gering achtest, wenn Andere durch leere Meinungen dich blenden wollen — —. Die Musik bringt das Unrhythmische in Rhythmus, das Unharmonische in Harmonie, wandelt das Mißtönende und Unmelodische in Melodie, und leitet so Das, was nicht stimmt, in die erforderliche gleichlautende Stimmung über. Die Geometrie legt den ersten Samen der Gleichheit und Analogie in die lernbegierige Seele (regt das Streben an, diese wo nur immer in der Welt aufzufinden) und bewirkt Eifer für Gerechtigkeit durch das Gewinnende solcher ununterbrochenen Anschauung. Die Rhetorik schärft den Geist für Beobachtungen und regt an und übt die freie Mittheilung in vernünftiger Rede, sich kümmernd um das eigenthümliche und auserwählte Geschenk (des Menschen), welches die Natur keinem der übrigen Geschöpfe gestattete. Die Dialektik, Zwillingsschwester der Rhetorik, wie sie Einige nennen,

---

82) Mit Einem Worte ist es hier zu berühren, daß vermöge einer Inconsequenz unserer Alexandriner, in welcher sie ohne streng-philosophische Rechtfertigung neben das theoretische Leben, das zur Anschauung Gottes führte, auch ein praktisches als zu erstreben aufstellten, die Wissenschaften zuweilen auch wegen dieses ihres bürgerlichen und praktischen Nutzens empfohlen werden, s. u. A. de sacrif. p. 143. Ueber die verschiedenen Lebensweisen selbst können wir erst bei Philo näher sprechen.

unterscheidet die wahre und die irrige Rede, tadelt das nur Scheinbare und die Sophismen, und verhindert ein großes Uebel der Seele, die Täuschung. Es ist nützlich," fügt dann noch Philo an, „mit diesen und ähnlichen umzugehen und sich durch sie vorzubereiten; denn wie unser Körper nicht eher sich fester und kostbarer Nahrung bedienen kann, als der einfachen Milchnahrung im Kindesalter: ganz auf gleiche Weise glaube, daß unsere Seele durch kindliche Speise sehr wohl genährt werde durch enkyklische Wissenschaften und durch Uebungen, die einer jeden derselben gemäß sind, daß aber freilich die vollkommnern, den Männern zustehenden in Wahrheit die (höhern) Tugenden sind." In diesem Sinne nennt Philo die wissenschaftlichen Bestrebungen auch mittle, vermittelnde (μέσα), [83]) und stellt neben die wiederholtesten Aufforderungen zu wissenschaftlicher Thätigkeit häufige Klagen über die Thorheit Derer, die über dieser Magd der Herrin, [84]) über dem Wege des Zieles vergessen. „Es gibt Einige," sagt er de congressu p. 435., „die von den Liebreizen der Dienerin bethört die Herrin (göttliche) Philosophie gering achten. Die Einen ergrauen unter Dichten, Andere bei Zeichnen, Andere in Mischen von Farben, noch Andere bei tausend andern Sachen, und vermögen nicht zu der Herrin überzugehen; denn jede Kunst hat eine eigenthümlich-anziehende Eigenschaft, an welcher Viele

---

83) De cherub. p. 108.: ἡ μέση παιδεία ἡ τοῖς ἐγκυκλίοις χορεύουσα, auch auf der folg. S. und öfter. In dieser Rücksicht werden sie auch προπαιδεύματα, προκοσμήματα de cherub. p. 125. genannt und konnten nun im Gegensatze zu den höchsten mysteriösen Wahrheiten, zu denen sie vorbereiten sollte, als kleinere Mysterien von den größern unterschieden werden, so de sacrif. p. 139.: παρ' ὅ μοι δοκοῦσιν ὀρθῶς βεβουλεῦσθαι οἱ πρὸ τῶν μεγάλων τὰ μικρὰ μυστήρια μυηθέντες.

84) Philo pflegt nämlich die Untersuchungen über das Verhältniß der irdischen Wissenschaft zur himmlischen Philosophie an die Erzählung von der Hagar (dem Symbole jener) und der Sarah (dem Symbole dieser) zu knüpfen. Die Umdeutung dieser Erzählung macht den vornehmsten Gegenstand des B.: de congressu quaerendae eruditionis gratia aus.

sich so sehr ergötzen, daß sie bei ihr stehen bleiben, und der Verbindlichkeiten vergessen, welche sie an die (himmlische) Philosophie knüpfen; Diejenigen aber, welche jene Verträge halten, vollenden Alles zu ihrem Heile.“ [85])

Aus dem Vorhergesagten ergibt sich nun aber auch klar, wie die Weihe zu den alexandrinischen Mysterien nur eine innere und geistige sein konnte, durch welche sich der Ankömmling zur Aufnahme der höhern Wahrheit befähigte, die ihn, den Unvorbereiteten, zurückgestoßen oder gefährdet haben würde, nicht aber, wie etwa bei den griechischen Mysterien, eine äußere persönliche. Die Mysterien bildeten keinen bestimmten Dogmenkyklus, der nur auf eine kleine Zahl Geweihter eingeschränkt und den Uebrigen vorenthalten worden wäre, vielmehr ward schriftlich und mündlich auch das für mysteriös Gehaltene ausgebreitet, und nur der Anfänger der Weisheit gewarnt, nicht nach Dem sein Urtheil zu stellen, was er nicht fassen könnte; die Eingeweihten bildeten auch endlich keine äußerlich abgeschlossene Gesellschaft, sie waren vielmehr eine unsichtbare Philosophenschule, in der sich Alle versammelten, die sich philosophisch geistesverwandt fühlten.

Ich füge nur noch zwei Stellen bei, aus denen das Hauptmoment des eben Mitgetheilten, daß zu den alexandrinischen Mysterien eben jene innere und selbstkräftige Befähigung verlangt worden sei, klar hervorgeht. Philo (**quod Deus sit immutabilis p. 302.**) redet einmal von Denen, welche die würdige Ansicht über das Göttliche zu der eignen machen: daß nichts Menschliches auf dasselbe übergetragen werden dürfe. „Diejenigen,“ sagt er hierbei, „denen glückliche Naturanlagen und eine untadelige Erziehung zu Theil geworden sind, und die in Folge Dessen die grade Heerstraße des Lebens gefunden haben, haben die Weisheit zur Begleiterin, von der sie eingeweiht werden in die zweifellosen Mysterien über das Wesen Dessen, was an sich ist; sie werden ihm nichts von Dem, was

85) Vergl. auch p. 446.

geworden ist, zuschreiben." Glückliche Naturanlagen und eine gebildete Erziehung gelten mithin dem Philo zwar als Bedingung der Erreichung der höhern Weisheit, aber letztere muß doch endlich immer durch die eigne Kraft errungen, die Mysterien durch selbstständiges Forschen enthüllt werden. Noch mehr wird jene innere und eigne Befähigung hervorgehoben de cherub. p. 115. „Damit wir hier", sagt er, „über die Geburtswehen und die endliche Geburt der Tugend sprechen können, mögen sich die Abergläubischen die Ohren verstopfen oder hinweggehen; denn wir lehren göttliche Mysterien, und zwar nur Diejenigen, welche würdige Eingeweihte der heiligsten Gesetze sind. Dergleichen sind nun aber die, welche die wahre und unverfälschte Tugend mit einfachem Sinne üben. Zu Denen aber, die mit unheilbarem Uebel, mit Stolz auf Worte, mit zäher Anhänglichkeit an Namen und mit tadelnswerthen Sitten behaftet sind, sprechen wir nicht und wollen Keinem als Jenen die heilige Wahrheit mittheilen." [86]) —

Wir stehen hiermit am Ziele der Darstellung des Entwickelungsganges und des Charakters unseres Alexandrinismus im Allgemeinen und könnten ungesäumt zu den Mittheilungen

---

86) Vergl. außerdem leg. alleg. III. p. 74.: *ὅταν γὰρ ὁ νοῦς μετεωροπολῇ καὶ τὰ τοῦ κυρίου μυστήρια μυῆται.* — So eben kommt mir des verehrten Groß mann's Progr. de Jud. discipl. arcani, part. I. Lips. 1833. 4. in die Hände. Dieser nimmt im Gegensatze gegen unsere Behauptung eine alexandr. Geheimlehre an. Indeß lassen sich die zum Erweise dieser Ansicht aus Philo beigebrachten Stellen auch auf die von uns näher bestimmten Mysterien beziehen. Wie übrigens unsere ganze Durchführung selbst, so spricht auch namentlich die Stelle de vict. offerent. p. 856., auf welche ich noch aufmerksam mache, bestimmt gegen jede Geheimlehre. An letzterem O. polemisirt Ph. nämlich schön und treffend gegen griech. Mysterien und läßt es deren Inhabern, wenn sie denn in Wahrheit Wahres erkannt hätten, als die heiligste Pflicht erscheinen, dieses nicht Dreien oder Vieren, sondern allen Menschen mitzutheilen, was bei einer eignen Geheimlehre natürlich auch gegen ihn selbst gegolten hätte.

über diesen selbst in seinen individualen Aeußerungen fortgehen, wenn wir nicht vorher über die äußere Form, in welche diese zu fassen seien, Einiges beibringen müßten; denn wenn es an sich als das Natürlichste erscheinen möchte, in derselben der Zeit zu folgen, so daß die frühern Philosophen ihre Stelle vor den spätern fänden, zumal da ja auch die geistige Fortbildung von der äußern Aufeinanderfolge mannichfach bedingt worden sein müsse, die sich also eben auch wieder erst von jener, als von ihrem natürlichen Standpunkte aus, richtig übersehen lasse: so machen doch überwiegende Gründe eine Abweichung nöthig. Da wir nämlich nur von Philo eine zusammenhangende und ausführliche Durchmessung wenigstens des größern Theiles des alexandrinisch-philosophischen Gebiets noch übrig haben, von den andern hingegen entweder nur Bruchstücke oder auch kleine auf einzelne philosophische Materien beschränkte Untersuchungen, und noch obenein zum Theil in Werken, die zunächst für andere (besonders geschichtliche) Zwecke verfaßt sind: so würden behufs des Nachweises, daß letztere alexandrinischen Ursprungs, und behufs der Erklärung, in welchem Sinne sie es seien, unaufhörliche Anticipationen aus Philo erforderlich sein, welcher über dieß Alles die am meisten genügende Auskunft ertheilen kann, selbst aber dann auch noch der zusammenhangenden Klarheit entbehrte. Ich habe es daher vorgezogen, den Philo vorauszuschicken und bei den später beigefügten einzelnen, anderweiten philosophischen Erscheinungen auf ihn zu verweisen. Zwar auch so ließ sich nicht immer alle Wiederholung vermeiden, indem namentlich wenn uns von einem frühern Philosophen einzelne alexandrinisirende Partieen hinterlassen wurden, denen Philo entweder keine Aufmerksamkeit schenkte, oder doch keine uns noch bekannte, der organische Zusammenhang, in welchem diese zu den uns sonst aufbehaltenen stehen, nachgewiesen werden mußte; indessen wurden sie auf solche Weise doch weit seltener und nützlicher. Uebrigens ist auch der Nachtheil einer Präoccupation des Philo in Rücksicht auf die natürliche Entwickelung dieser ganzen Geistesrichtung nicht so beträchtlich als er scheint; denn vorerst wird doch hierdurch eben nur der Philo aus

sei-

seiner natürlichen Verbindung herausgerissen, und dann ist die Weiterbildung des philosophischen Elements einer so vielfach traditionalen Lehre, als es, wie bereits bemerkt ward, die alexandrinische war, nicht so bedeutend, daß nicht der Leser schon durch einige eingestreute Bemerkungen in den Stand gesetzt werden könnte, die philosophische Eigenthümlichkeit des Einzelnen zusammenzufassen und den Standpunkt, welchen dieser zu seinen Vorgängern einnahm, so weit als Dieß überhaupt möglich ist, genau und richtig zu erkennen.

Zweites Buch.

Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie auf der Stufe ihrer höchsten Ausbildung im Grundsatze wie im Leben.

Philo; die Therapeuten und Essener.

Erstes Kapitel.

Philo, als Repräsentant der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Einige Bemerkungen über seine Persönlichkeit und über seine Schriften.

Wir haben bereits oben bemerkt, [1]) warum wir den Philo, obschon den jüngsten uns bekannten rein alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophen, [2]) an die Spitze unserer geschicht-

1) S. oben S. 96.

2) Es ist gleichfalls schon oben S. 27. beiläufig erwähnt worden, daß Philo zu der Zeit der Drangsale der alexandrinischen Juden, die deren philosophischem Streben überhaupt ein Ziel setzten, als Gesandter nach Rom geschickt ward. Diese Gesandtschaft an den Cajus, die auch Ph. in s. B. legatio ad Cajum beschreibt, fällt ins J. 40 nach Ch., wo aber Philo ein bereits bejahrter Mann war, s. leg. ad Caj. p. 1018.

lichen Darstellung dieser philosophischen Methode gestellt haben. Es geschah deßhalb, weil er als der alleinige Repräsentant des Gesammtgebietes derselben vorliegt, und alle übrigen Quellen, weit davon entfernt, selbstständiges Licht über sie zu verbreiten, vielmehr ihre Erklärung von Philo erwarten, obgleich sie dann, wann durch vertrautere Bekanntschaft mit diesem ihr philosophischer Charakter überhaupt festgestellt worden ist und hiermit der philosophische Zusammenhang, der sie zusammenhält, sie bisweilen, sichtlich auf diese alexandrinischen Principien gestützt, dieselben in Felder überdehnen, über welche im Philo nichts Näheres vorliegt. Ehe wir uns aber für solche Zwecke genauer mit Philo befreunden, ist es nothwendig, darüber Einiges beizufügen, inwiefern denn nun dieser in Wahrheit als Repräsentant jener philosophischen Richtung zu betrachten sei, was uns zu einigen Mittheilungen über seine Persönlichkeit und über seine Schriften veranlaßt.

Wenn wir uns der oben gegebenen allgemeinen Charakteristik des jüdischen Alexandrinismus erinnern: so müssen wir gestehen, daß in der That eine eigenthümliche Individualität dazu gehörte, sich dem Genius dieser philosophischen Methode philosophisch zu ergeben und zugleich Andere zur vertrautern Kenntniß desselben einführen zu können, obschon allerdings die Umstände, welche jene philosophische Richtung im Allgemeinen hervorgerufen hatten, auch wieder bestimmend zu gleicher Richtung auf die einzelnen Individuen einwirkten. *Ein solcher Philosoph mußte mit voller Seele Jude sein*, d. h. mußte mit der zweifellosesten Zuversicht an seinem Gott, als dem heiligsten und vollkommensten Wesen, und an der Göttlichkeit der heil. Schriften hangen, ohne welche Grundsätze aller Judaismus zerflossen und die eigentlich-charakteristischen Merkmale der alexandrinischen Philosophie *als einer jüdisch-positiven* verwischt worden wären; ja, er mußte bis in die einzelnsten Besonderheiten mit dem jüdischen Gesetze vertraut und ihm ergeben sein, weil bei dieser philosophisch-exegetischen Methode, wie wir sahen, eben nur von diesen aus die positiven Belege der heil. Schrift für die angenommenen Ansichten (we-

nigstens mit einigem Scheine) entnommen werden konnten, oder, um mit den Alexandrinern selbst zu reden, aus diesen erst der wahre Sinn derselben, der eben in jenen Ansichten bestehen sollte, klarer hervorging und der wörtliche Sinn zurückzustellen war. Damit Letzteres neben jenem hingebenden Glauben überhaupt psychologisch erklärbar bleibe, mußte ein solcher jüdischer Philosoph eben auch philosophisch gebildet sein; denn es war allerdings die Möglichkeit des Mißfallens an dem wörtlichen Sinne der heil. Schriften in jener anderweiten unbedingten Annahme der Vollkommenheit Gottes gegeben, aber ein solches Mißfallen konnte so lange gar nicht aufkommen, als jene Vollkommenheit des höchsten Wesens gleichfalls aus dieser positiven Quelle geschöpft war.

Diese nothwendige philosophische Bildung hätte nun allerdings an sich gewissermaßen das Product eines selbstständigen philosophischen Genius sein können. Zwar ein in Wahrheit gesunder und kräftiger philosophischer Geist hätte ein so widernatürliches Verhältniß, in welchem er durch seine eigenthümlich gewonnene Ueberzeugung zu einem andern Resultate über die höchste göttliche Vollkommenheit gekommen wäre, als diese in den von ihm angenommenen göttlichen Büchern vorlag, nicht ertragen. Er würde, weit davon entfernt, eine Ausgleichung zwischen zwei offenbar sich widerstrebenden Elementen zu versuchen, entweder von seiner frühern Ueberzeugung in Betreff der Göttlichkeit jener Schriften zurückgegangen sein, oder sein gewonnenes Resultat von Neuem prüfend verlassen, ja, immer noch eher seine Fähigkeit, über göttliche Dinge überhaupt ein entscheidendes Urtheil zu fällen, bezweifelt, als jenen sich selbst verwerfenden Weg betreten haben. Indessen wäre es doch ein Fall gewesen, der nicht ohne die häufigsten Analogieen dastände, wenn jener Philosoph sich ein von den heil. Schriften differirendes Ideal solcher Vollkommenheit eigenthümlich entworfen und dieß dann mit Zurückdrängung des eigentlichen Sinnes jener Schriften in dieselben übergetragen hätte. Allein gesetzt selbst, daß Das, was an sich wol möglich war, auch unter den damaligen Umständen der Juden möglich gewesen wäre — was

minder leicht zugestanden werden möchte, wenn man erwägt, daß die fertigen Systeme, in deren Mitte sich die ersten Keime jüdischer Philosophie entwickelten, mit ihrem Glanze und ihrer Festigkeit diese ersten und unsichern Bestrebungen der philosophisch noch nicht herangebildeten und mündigen Juden eher mechanisch niederhielten, als zu selbstständigem Forschen anregten —: so würde ein solcher Philosoph Alles eher als ein ächter Repräsentant, ja, selbst nur als ein wahrer Anhänger der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie geworden sein. Er würde je nach der Kraft seiner geistigen Schwingen seinen Flug hierhin oder dorthin gewendet, diese oder jene Bahn gebrochen, dieß oder jenes Ziel angestrebt haben, würde vielleicht einen höchst beachtenswerthen Abzweig der Entwickelung der philosophirenden Vernunft im jüdischen Volke jener Zeit bilden; würde aber doch nicht ein Zeuge der allgemeinen alexandrinischen Richtung sein, die seine Zeit überhaupt durchdrang. Hierzu war es vielmehr erforderlich — was jedoch auch, wie bemerkt, näher lag, als jene selbstständige Bildung —, daß er sich, ob unmittelbar oder durch seine bereits gewonnenen Glaubensgenossen hätte hierzu Nichts ausgetragen, als Zögling den griechischen Schulen wenigstens in so weit anschloß, als diese das Ideal aller Vollkommenheit festsetzte, welches auf der andern Seite gleichfalls charakteristisch bestimmend auf die Alexandriner einwirkte.

Neben solcher Bekanntschaft mit philosophischen Speculationen wurde aber auch, um dieß Anschließen herbeizuführen, Empfänglichkeit für philosophische Wahrheit in nicht geringem Grade bei ihm vorausgesetzt; denn ohne solche würde er schwerlich dahin zu bringen gewesen sein, den einfachen klaren Sinn der Schriften, deren kleinste Theile er für beachtenswerth und göttlich gegeben achten mußte, der philosophischen Unterlage aufzuopfern, obschon diese Empfänglichkeit wieder dahin modificirt oder beschränkt sein mußte, daß sie ihn weder zur durchgängigen, noch — wenn auch zur theilweisen, doch etwa — zur unbedingten Hingabe an einen griechischen Philosophen veranlaßte, welches

Beides bei Annahme geoffenbarter Wahrheit auszuschließen war. Die aufgenommene Lehrmeinung mußte zum Mindesten diesen Glauben an eine Offenbarung selbst unangetastet lassen und ihre Selbstständigkeit aufgeben, d. h. mußte sich als ein Product, jener Offenbarung entnommen, anerkennen, was sie doch in keine Weise war. In je engerem Verbande aber eine solche vorausgesetzte Empfänglichkeit für philosophische Wahrheit und Bildung zu ihr, mit geistiger Freiheit zu stehen pflegt, welche lästige Fesseln sprengt: eine um so eigenthümlichere geistige Individualität wurde verlangt, um den angegebenen Bedingnissen zu gnügen, und in seltenem Verhältnisse mußte sich geistiges Phlegma, Hochachtung gegen heilige Schriften, geistige Regsamkeit und Liebe zu philosophischen Untersuchungen im Gleichgewichte halten. Es ist allerdings hierbei nicht zu übersehen, daß das Ansehen Einiger, die hierin vorausgegangen waren, und das wirkliche philosophische Bedürfniß, welches dieser ganzen Bildungsweise überhaupt den ersten Anstoß gegeben hatte, auch sonst mannichfach bestechend auf die Individuen einwirkte und ihnen so eine Richtung gab, die sie selbstständig vielleicht niemals genommen haben würden. Aber immer mußte sich der wesentliche Entstehungsproceß, der auch im Wesentlichen jene geistigen Agentien forderte, in jedem Individuo erneuern, das sich philosophisch jener Richtung hingeben wollte.

Doch selbst bei vorausgesetzter Uebernahme der erwähnten Beschränkungen, ohne welche Jemand so wenig ein Repräsentant der allgemeinen alexandrinisch-jüdischen religionsphilosophischen Richtung hätte sein können, daß er nicht einmal ein dergleichen Philosoph hätte genannt werden können, war dem menschlichen Geiste ein noch viel zu freier Spielraum gelassen, als daß wir, da der Repräsentant und Urheber jener philosophischen Methode hier nicht zusammenfällt, wünschen könnten, daß in jenem überhaupt ein vorzüglich kräftiger Geist gewohnt haben möge, der, wenn schon in einigen Stücken gebunden, die Ueberreste seiner Freiheit bis zu den möglichsten Grenzen ausgedehnt hätte. Denn es lagen zwischen der An-

nahme der eigenschaftslosen Vollkommenheit Gottes, die in keine Berührung mit irgend etwas Irdischem treten könne (eben jenem griechischen Ideale der göttlichen Vollkommenheit) und einer Offenbarung dieses Gottes an die Menschen, wenn nun einmal der Sinn der heil. Schriften neben jener Annahme seine Entscheidungsfähigkeit verlohren hatte, noch mehre Verbindungswege offen als der, auf welchen unsere Alexandriner im Allgemeinen diese Vereinigung versuchten, und wir möchten dann jenen Repräsentanten bei Ausdeutung der übrigen dunkeln und unzusammenhangenden Bruchstücke des Alexandrinismus gar oft vergebens zur Hülfe ziehen. Indeß wenn schon möglich, war doch dieses freiere Bewegen eines jüdisch-alexandrinischen Geistes nach Beschränkung durch jene Fesseln kaum mehr zu fürchten. Dieß Hingeben wies schon an sich auf Theilnahme an dem positiv-traditionalen Charakter hin, der jüdische Philosophie in ihren verschiedenen Modificationen fast durchgehend durchdrang, und der sich meist nur dann zu eignem philosophischen Nachdenken aufschrecken ließ, wenn, wie etwa bei dem unbekannten Urheber des Alexandrinismus, philosophische Verhältnisse eintraten, in welchen dasselbe kaum unterbleiben konnte, und dann war auch wirklich, wie wir bereits oben sahen, [3]) mit gläubigem Festhalten an jenen Principien das mögliche Vereinigen derselben, wenn schon im Einzelnen vielfache Verschiedenheiten Raum finden konnten, doch im Allgemeinen und Großen philosophisch mit Nothwendigkeit gegeben. Auf so oder anders modificirten Pantheismus, oder doch auf so oder anders gerechtfertigte Erhebung des Menschen zu dem Göttlichen mußte die Philosophie, welche Vereinigung beider Elemente in einer Offenbarung eben so fest setzte, als sie jede Verbindung des nicht-Göttlichen mit dem Göttlichen durch den Begriff Gottes für unzulässig erklärte, immer hinauskommen.

Wenn Letzteres nun allerdings wieder ein leitendes Band abgab, was den Philosophen, der sich einmal den alexandrinischen Principien ergeben, selbst abgesehen von seiner Indivi-

3) S. S. 42.

dualität, in dem Wege derselben festhielt: so ist es doch nicht zu verkennen, daß dasselbe auch wieder auf der andern Seite eine neue Anforderung an eben diese Individualität stellte: einen Anflug von Schwärmerei, ohne welche er schwerlich, selbst wenn er durch seine eignen Gründe zu solcher Hoffnung hingeleitet worden wäre, sich dieser ergeben hätte, und leicht möchte er dann rückwärts getrieben die Vereinigung jener alexandrinischen Principien und mit dieser die Principien selbst aufgegeben und somit aufgehört haben als jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosoph zu gelten. Doch mochte diese Forderung, ob sie schon unnachläßlich war, seltener vergeblich an einen alexandrinischen Religionsphilosophen gestellt werden, der von dem heißen Himmel Aegyptens entzündet, sich nur zu leicht ins Ueberschwengliche verlohr, zumal wenn seine philosophische Höhe, wie ja Dieß in den frühern Forderungen und in der Natur der Sache begründet lag, nicht durch eigenthümlich-geistiges Aufstreben errungen und geweiht war.

Eine andere Persönlichkeit, als die in diesen Zügen auf Grund der oben gegebenen allgemeinen Charakteristik des Alexandrinismus hin gegebene, hätte nicht zum Repräsentanten dieses letztern getaugt. Wenn sich nun aber in Folge unserer Aufgabe hiernächst die Frage anschließt, ob nun auch die Individualität unseres Philo solchem Bilde entspreche: so ist dieselbe in solcher Ausdehnung zu bejahen, daß dieses Bild nicht sowol, wie es ist, unabhängig von Philo selbst, sondern eben erst nach ihm gezeichnet erscheinen möchte.

Philo war in so vollem Maße Jude, als es der jüdische Alexandrinismus nur immer verlangte, oder auch nur verlangen konnte. Eingeweiht bis in die mindesten Einzelheiten der jüdischen Gesetze und Gebräuche gefiel er sich in der strengsten und rücksichtslosesten Hartnäckigkeit, mit welcher er diese festhielt. Ersteres natürlich herbeigeführt durch seine priesterliche Abkunft, [4]) die

4) Vergl. Hieronym. catal. script. eccles.: Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.

ihm das genauere Studium seiner heil. Schriften zur nächsten Pflicht machte, auch unterstützt durch persönliche Anwesenheit in Jerusalem,[5]) und zugleich mit letzterer belegt in fast jedem Theile seiner philosophischen Untersuchungen, die sich meist, wie es nach dem früher Beigebrachten nicht anders sein konnte, an eben diese Einzelheiten anschlossen. Wie weit aber jener hartnäckige Eifer Philo's in Beobachtung der mindesten Gegenstände im Gesetze ging, mag außer den oben gegebenen Stellen,[6]) in welchen er im Allgemeinen auf die Beachtung auch der einzelnen Worte dringt, und außer den in der nächstfolgenden Darstellung des philonischen Lehrbegriffs öfters hin und wieder zu gebenden Belegen, wie sehr er selbst diese Regel beobachtete, ein Urtheil von ihm an die Hand geben, welches er de nomin. mutat. p. 1053. über einen Mann ausspricht, der darüber gespottet hatte, daß die Veränderung der Namen Abram und Sarai in Abraham und Sarah in der Schrift als besondere göttliche Auszeichnung dieser Personen erwähnt würde. Er versichert, diese Ruchlosigkeit sei die Ursache gewesen, daß jener Mann einige Tage drauf einer unbedeutenden Veranlassung halber gehängt worden sei.

Daneben war Philo wissenschaftlich nicht ungebildet. Er ermahnt keineswegs nur, was wir oben belegten,[7]) Diejenigen, welche sich mit der göttlichen Philosophie befreunden wollten, vor Allem mit den allgemein bildenden Wissenschaften und heidnischer Philosophie vertrautere Bekanntschaft anzuknüpfen, sondern war solchem Rathe mit gutem Beispiele vorangegangen. Die Ausbrüche der Wehmuth, daß er in den spätern geräuschvollern Tagen seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht mehr mit der Muße der frühern Jugend der tiefern philosophischern Betrachtung der heil. Schriften sich hin-

---

5) Dieß sagt er selbst im Fragmente s. Schrift de providentia bei Euseb. P. E. VIII. 14. Vergl. Mang. T. II. opp. p. 646.

6) S. S. 58. ff.

7) S. S. 90. ff.

geben könne,[8]) die Urtheile Derer, die seiner Zeit angehörten oder doch näher standen, über seine höhere Weisheit,[9]) und vor Allem seine Schriften geben Deß klar Zeugniß. Letztere namentlich verrathen eine achtbare Bekanntschaft mit den vorzüglichsten Dichtern und Denkern der ältern classischen Tage griechischer Cultur, und man sieht leicht, wie sich selbst seine eigne Sprache unter diesen Studien bildete, die, so wenig sie sich über die allgemeinen Fehler der Zeit erhebt, in gesuchten, prächtigen und überfüllten Worten sich auszudrücken, doch immer unverkennbare Spuren seines vertrauten Umgangs besonders mit Plato durchscheinen läßt.

Dagegen war Philo selbst keineswegs etwa im eminenten Sinne des Worts Philosoph. Wie Dieß schon, was bereits erwähnt, in gewissem Maße daraus hervorgeht, daß er sich überhaupt in diesem trügerischen, in sich selbst zerfallenden philosophischen Gebäude wohl genug befand, um nicht nur in sich keinen Zweifel aufkommen zu lassen, sondern auch bei Andern einen solchen den höchsten Vergehungen gleich zu schätzen: so leuchtet es noch vollständiger durch die Weise ein, in welcher er die nun einmal von ihm liebgewonne-

8) Vergl. bes. die Stelle de speciall. legg. p. 776. Daß er sich selbst von früher Jugend an mit den Wissenschaften befreundet habe, sagt er de congressu p. 434. sq.

9) Vergl. bes. Euseb. H. E. II. 4. Auch war es sicher ein Beweis des vorzüglichsten Vertrauens, welches die Juden in den Grad und in die Richtung seiner Bildung setzten, als sie ihn, wie erwähnt, unter die 5 oder 4 Abgeordneten mitwählten, die ihnen das kaiserliche Wohlwollen erwerben sollten. (Ob 3 oder 4 Gesandte mit ihm gingen, ist zweifelhaft wegen der verschiedenen Angabe des Jos. Ant. XVIII. 9. und des Philo selbst leg. ad Caj. p. 1043., zumal da bei Letzterem auch die Lesart zwischen πέντε und πάντως schwankt.) Als solcher und zugleich mit der Bemerkung, daß er ihm wegen seiner höhern Bildung mit Recht zu Theil geworden sei, wird jene Sendung auch von den alten Schriftstellern hervorgehoben, die von Philo Zeugniß geben; s. das Verzeichniß derselben und deren Mittheilungen bei Mangey vor den Werken Philo's.

nen Ueberzeugungen verarbeitete und wiedergab. Es war bei unsern Alexandrinern eigentlich nichts Willkührlicheres, als in welchen Stellen der heil. Schrift ein jeder Theil ihrer Speculationen wiedergefunden werden sollte. Zwar war auch, was gleichfalls an s. Orte [10]) bemerkt wurde, das Allegorisiren nicht ohne Gesetze und traditional geworden. Doch waren jene Gesetze weder bindend noch diese Tradition schon ehrwürdig und übereinstimmend genug, um einen Mann eigenthümlichen Geistes zu verhindern, seine besondern Bemerkungen in eigenthümlichen allegorischen Deutungen niederzulegen, wie wir denn in der That aus Philo's Schriften lernen, daß öfters in dieser Weise die verschiedensten Ansichten über dieselbe Stelle ausgesprochen wurden. Philo aber selbst hat sich dieser Gelegenheit so äußerst selten, in so unwichtiger Veranlassung und mit solcher Hervorhebung der Wichtigkeit solchen Actes bedient, daß man kaum noch zu zweifeln vermag, wie er in alle Wege Nichts weniger beabsichtigte, als etwa besondere Ansichten aufzustellen und zu empfehlen. [11]) Selbst die rein empfangenen philosophischen Resultate gibt er nicht immer auf eine philosophisch ganz würdige Weise wieder. Zwar muß man ihm im Ganzen zugestehen, daß er in der von ihm mitgetheilten Religionsphilosophie trotz der unbequemen (exegetischen) Form, in welcher er sie niederlegte, den sie zusammenhaltenden philosophischen Faden durchscheinen läßt, daß er gebildet in dem Umgange mit seinen einheimischen und mit fremden Philosophen sie keineswegs seicht, sondern großen Theils in der Tiefe faßt, die sie überhaupt darbietet, und daß sie ihm wol auch schwerlich in einer edlern Fassung geboten war, als er sie auf seine Nach-

10) Ueber Dieß und das nächst Folgende zu vergl. S. 67. ff.

11) S. oben S. 75. In diesen Stellen, in welchen er seine Eigenthümlichkeit auf so bestimmte Weise hervorhebt, ist nur eine selbstständige Anwendung der philosophischen Ansichten auf vorher noch nicht in diesem Sinne erklärte Worte der heil. Schrift zu suchen. Dieselben Lehrmeinungen, die er in ihnen beibringt, kehren an andern O. oft genug in dem gewöhnlichen traditionalen Tone wieder.

folger forterbte. Indeß ist es doch auch unverkennbar: Nicht nur nicht als Urheber, auch nicht vollkommen als Herr seiner philosophischen Untersuchungen erscheint Philo, theils in einer höchst schwankenden Terminologie, die zahllose Mißverständnisse derselben herbeigeführt hat, theils in mehren nicht durchdachten Partieen seiner Philosophie, die sowol gegen sich selbst als gegen andere seiner Lehrsätze anstoßen, namentlich in den Untersuchungen über die Materie, die Engel und das Verhältniß des praktischen zum beschaulichen Leben. [12])

Diesem Allem hauchte endlich Philo's natürliche Hinneigung zur pantheistischen Schwärmerei die düstere und doch so geheimnißvoll gewinnende, des Beobachters kühnsten Stolz und reizendste Hoffnung leicht aufregende, ja, entfesselnde Farbe an, die jener, wo sie immer einen reichern und gemüthvollern Geist, wie ihn Philo besaß, gewinnt, eigenthümlich ist. Alles, was ist, trägt an sich das Gepräge göttlicher Abkunft, am reinsten aber und am heiligsten des Menschen vernünftiger Geist, der fähig zu seiner ursprünglichen Gleichwesentlichkeit mit Gott geläutert und somit der innigsten Verbindung mit diesem würdig zu werden, für dieses Ziel seine Pflege erwartet. Solche Hoffnung vor sich und Andern zu rechtfertigen, um ungestört in ihnen zu schwelgen, ist die Axe, um welche sich in engern oder weitern Kreisen alle seine philosophischen Speculationen, alle Kräfte seines Geistes bewegen; des Gegenstandes solcher Hoffnung, oder dieser Vereinigung mit Gott zu genießen, der höchste Zweck, für den er die Freuden der Sinne, des Lebens, des Geistes, ja, selbst sein Dasein hinzugeben für ein geringes Opfer achtet.

Aus diesen einzelnen Zügen tritt, wenn man sie verknüpft, eine Persönlichkeit hervor, die, wenn sie den Philo schon nicht

---

12) Als anderweiter Beweis hierzu, wenn es eines solchen nach dem Gesagten noch bedürfte, könnte die Darlegung öfterer und bedeutender Fehlschlüsse gelten, die so bloß vorliegen, daß es wunderbar scheinen mag, wie Philo sie nicht bemerkt. Vergl. u. A. qd. det. p. 164.

mit den Ausgezeichnetsten seines Geschlechts zusammenstellen läßt, doch immer, namentlich bei Berücksichtigung der Umstände, denen er seine Bildung verdankte, Achtung für seine Individualität und psychologische Aufmerksamkeit auf seine weitere philosophische Entwickelung anspricht, uns ihn aber namentlich als in ganz vorzüglichem Grade zur Repräsentation einer philosophischen Richtung geeignet darstellt, wie sie der jüdische Alexandrinismus in sich enthält, weil nur eben grade eine solche ihn mit Liebe umfassen und auch treu wiedergeben mochte, weßhalb denn auch, je höheres historisches, philosophisches und religiöses Interesse dem Alexandrinismus überhaupt beizulegen ist, und je ausschließender sich unsere zusammenhangende Kenntniß von diesem auf die in Philo gegebene beschränkt, er der Gegenstand desto sorgfältiger Beachtung sein muß.

Letzteres, daß wir grade nur durch Philo unsere zusammenhangende Kenntniß von dem jüdischen Alexandrinismus gewinnen können, verdient hier noch einige Ausführung, nicht zwar in so fern, daß wir bemerken zu müssen glaubten, wie sich außer Philo nur sehr fragmentarische Zeugen für diese philosophische Richtung vorfinden, was wir leicht als bekannt voraussetzen zu können meinen, wol aber, als gefragt werden könnte, ob sich denn nun auch Philo in ausführlich und geeignet genug abgefaßten Schriften ausgesprochen habe und diese uns vollständig genug erhalten wurden, um den Geist jener Richtung in seinen charakteristischen Zügen zu erkennen, indem erst in diesem Falle die anderweite Bedingung (außer der besondern Individualität) hinzutritt, unter welcher er im vollkommenen Sinne als Repräsentant des jüdischen Alexandrinismus jene Beachtung verdient.

Philo's Schriften sind uns keineswegs alle erhalten. Vielmehr vermissen wir mehre, auf die er sich selbst beruft, und welche die Vorzeit kannte. [13]) Die uns erhaltenen behandeln

13) S. das Verzeichniß seiner erhaltenen und verlohrnen Schriften bei Fabric.-Harles. IV. p. 727. sq., wozu noch zu bemerken,

ferner die zu erläuternden Philosopheme meist in einer Ordnung, der es an innerem Zusammenhange gebricht, indem der Verfasser sich größtentheils in fortlaufender Erklärung der heil. Schriften ergeht, bei der es nicht drauf abgesehen sein konnte, eine vollständige Einsicht und Uebersicht über das ganze philosophische Lehrgebäude zu verschaffen. Auf solchen Grund hin läßt sich nun allerdings wol mit Recht die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht wesentliche Lehrsätze oder Begründungen solcher Lehrsätze uns unbekannt geblieben seien. Und in Wahrheit: Wer möchte behaupten wollen, daß uns mit diesen Schriften Nichts verlohren gegangen sei, was zur nähern Erkenntniß des Ursprungs dieser philosophischen Methode, der individualen Verschiedenheit einzelner ihrer Anhänger, der Begründung mehrer ihrer Behauptungen und der Ueberdehnung der Grundsätze nach mehren Seiten hin von dem höchsten Interesse sein würde. Indessen, versteht man unter wesentlichen Partieen einer philosophischen Richtung solche, ohne welche ihr Vorhandensein und ihr innerer Zusammenhang nur durch unzuverlässige Conjecturen erklärbar werde: so hatte Philo der-

---

daß neuerdings mehre der letztern wieder aufgefunden worden sind. Zunächst entdeckte Aug. Mai in der florent. Bibliothek die beiden kleinern Schriften de festo cophini und de parentibus colendis, und gab sie, zugleich mit einigen ältern Interpreten des Virgil, mit latein. Uebersetzung und Noten u. d. Titel: Philo et Virgilii interpretes heraus Mediol. 1818. 8. Dann hat auch Joh. Bapt. Aucher, Vic. gener. congregat. Mechitaristarum, noch einige BB. in armen. Uebersetzung aufgefunden und ins Lateinische übergetragen herausgegeben: 2 BB. de providentia und de animalibus. Venet. 1822. fol. min. und die quaestt. in Genes. lib. IV., in Exod. lib. II., die sermones de Sampsone, de Jona und de tribus angelis Abrahamo apparentibus u. d. Tit.: Philon. Jud. paralipom. Armena ibid. 1826. fol. min., doch sind die sermon. de Samps. und de Jona bestimmt unächt, s. meine Abhandlung: Einige Bemerkungen über die Schriften Ph.'s, angeknüpft an eine Untersuchung über deren ursprüngliche Anordnung in den theol. Studien und Kritiken 1833. Heft 4.

gleichen weder in seinen Schriften überhaupt unberücksichtigt gelassen, noch auch in nur verlohren gegangene niedergelegt, und einer philosophischen Reconstruction des Systems kann es gelingen, die einzelnen Parcellen in Ein Ganzes zu verschmelzen, welches, wenn es auch nicht von ihm in eben dieser Form aufgestellt ist, doch seinen philosophischen Mittheilungen zum Grunde lag und sie erläutert, indem die einzelnen Theile eben in ihm ihre harmonische Berührung finden. Und ob sich schon einige etwas fremdartig davon ausscheiden: so führen sie doch meist zugleich auch den Grund klar mit sich, warum Philo in ihnen abwich.

Aber freilich, wenn schon die eben erwähnte unphilosophische Zusammenstellung seiner Ansichten die Möglichkeit, letztere philosophisch zu behandeln, oder in ihrem philosophischen Zusammenhange darzustellen, nicht ausschließt: so ist sie doch die hauptsächliche Ursache gewesen, weßhalb dem Philo als Repräsentanten einer philosophischen Richtung selten Gerechtigkeit wiederfahren ist, und es sich die Meisten seiner Bearbeiter bloß haben angelegen sein lassen, seine Ansichten unter verschiedene Rubriken aufzuführen, ohne sich um deren philosophischen Organismus zu kümmern, oder es auch nur zu verhehlen, was der neueste Darsteller der philonischen Lehrsätze am rücksichtslosesten ausgesprochen hat, wie nach ihrer Ansicht die philonischen Schriften ein Gewirre von Lehrmeinungen enthielten, deren jede mit sich selbst und mit ihren Schwestern streite. [14])

14) Zunächst ist hier A. Gfrörer verstanden in s. Geschichte des Urchristenthums, von welcher des 1. Bandes 1. Abth. (Stuttgart 1831. 8.) den Lehrbegriff des Philo, die 2. Abth. (Mittheilungen über die vorphilon. Spuren einer alexandrin.-jüd. Religionsphilosophie [ebendas. in dems. J.] enthaltend — bis zu welcher das B. bis jetzt überhaupt fertig ist —) S. 1. das erwähnte Urtheil über Ph. gibt. Auch die Geschichtschreiber der Philosophie überhaupt behandeln den Philo kaum als Philosophen, nur vorübergehend, dürftig und positiv. Aehnlich dürftig und positiv ist die in frühern Zeiten hochgeschätzte und in Ermangelung philosophischerer und durchgeführterer Darstellungen

Doch mochten zu solchem Resultate außerdem noch die freilich schwankende Terminologie unsers alexandrinischen Philosophen und die sehr unvollkommenen Ausgaben seiner Schriften beigetragen haben, die, wenn schon überhaupt den Text in ungenauer Fassung, so vorzüglich die einzelnen Schriften in höchst unzweckmäßiger Aufeinanderfolge gaben, was um so nachtheiliger wirken mußte, je enger dieselben unter einander zusammenhangen. [15])

Wir

---

hochzuschätzende Darlegung der philon. Lehre von E. H. Stahl in Eichhorn's Bibl. der bibl. Liter. 4. B. 5. St. S. 771. ff. Ungleich allseitiger, geistiger und philosophischer, wenn schon weder auf eine umfassende Durchführung, noch auf eine vollständige philosophische Entwickelung berechnet, sind die Andeutungen der hochverehrten Männer Neander's und Großmann's über unsern Philosophen. Des Erstern außer in s. K. G. (I. 1. S. 60. ff.) vor s. genetischen Entwickelung d. vornehmsten gnostischen Systeme (Berl. 1818. 8.) S. 1. — 27. Des Letztern in d. ersten Theile s. ersten philon. Quästion u. d. T.: quaestionum Philonearum primae part. prima de theologiae Philonis fontibus et auctoritate. Lips. 1829. 4. Befangen für den Ursprung des jüdischen Alexandrinismus aus orientalischen Quellen und diesen vieles unangemessen anpassend ist Horn, der in seiner bibl. Gnosis (Hannov. 1805. 8.) ausführlicher von Philo handelt s. S. 362. ff.

15) Die frühern Ausgaben nennt Pfeiffer in der eignen ad praefat. Mang. T. I. p. XLVIII. und Fabric.-Harles. B. G. IV. p. 746. sqq. Wie viel selbst die Ausgaben des Mangey (London 1742. 2 BB. Fol.) und Pfeiffer (Erlangen 1785. — 92. 5 BB. 8. Diese noch obenein unvollendet) zu wünschen übrig lassen, ist auch neulich erst in der ausgezeichneten Abhandl. Fr. Creuzer's: zur Kritik der Schriften des Juden Philo, in d. theolog. Stud. u. Kritiken von Ullmann u. Umbreit 1832. H. 1. S. 1. ff. dargethan worden. Die Ausgabe von E. Richter (in der leipziger-schwickertschen bibliotheca sacra patrum eccles. Graec. 8 BB. 12. Leipz. 1828 — 30.) will gar keine eigne Textesrecension geben und ist nur in so fern anzumerken, als sie auch die N. 13. aufgeführten, neu aufgefundenen Stücke enthält. Dagegen läßt uns die von Großmann (l. l. p. 7.) angekündigte volle Befriedigung für unsere dießfallsigen Wünsche mit Zuversicht hoffen.

Wir wollen endlich nur noch das Eine vorbereitend bemerken, daß Philo nach Vorgang des Plato [16]) die Philosophie in einen logischen, physischen und ethischen Theil zerfällte. [17]) Der logische war ihm aber hierbei nicht etwa ein besonderer Zweig seiner eignen Philosophie, sondern er umfaßte die nothwendige vorgängige Bekanntschaft mit den übrigen Wissenschaften und der heidnischen Philosophie, ohne welche der Eingang zur höhern Weisheit nicht offen stand. Dieser fällt mithin in der Darstellung von selbst hinweg; den physischen Theil können wir nach unserer Sprache den speculativen, den ethischen den praktischen Theil nennen. In jenem sondern wir der bequemern Uebersicht halber die Speculationen Philo's über den Urgrund aller Dinge von denen über die Kosmologie und über die Anthropologie ab.

---

16) S. die genauern Untersuchungen hierüber bei Tennemann im System d. plat. Philos. Bd. 1. S. 248. f.

17) Vergl. leg. alleg. I. p. 50. — de agric. p. 189. — de nom. mutat. p. 1056.

Zweites Kapitel.

Darstellung des philonischen Lehrbegriffs

Erste Abtheilung.

Die speculativen Philosopheme Philo's.

Erster Abschnitt.

Das göttliche Wesen oder der Urgrund alles Vorhandenen nach seinem reinen Sein, als das realisirte Ideal aller dem Menschen denkbaren Vollkommenheit.

Wir haben in der Darstellung der Entstehung und des Entwickelungsganges unsers Alexandrinismus überhaupt als den ersten Anstoß, der die Juden zu philosophischer Durchbildung ihres religiösen Glaubens anregte, den Zwiespalt aufgewiesen, in den ihre im Voraus als unerschütterlich festgehaltene Annahme von der denkbar höchsten Vollkommenheit ihres Gottes, durch den alle Dinge geworden seien und bestünden, zu der in ihren heiligen Schriften nach deren einfachstem Verständnisse demselben beigelegten trat, als ihnen die griechische Philosophie ein zugespitztes, höheres Ideal der Vollkommenheit für ein solches Wesen hinstellte und dringend anempfahl. [1]) Es konnte nicht fehlen, da sie grade durch diesen Zwiespalt über ihre wesentlichsten religiösen Bedürfnisse der Heilighaltung Gottes und ihrer heiligen Schriften klar wurden und doch auch diese zugleich

1) S. oben S. 30. ff.

gefährdet sahen, daß grade das Forschen nach dem Ideale aller Vollkommenheit, und wie dieses in dem Gott Himmels und der Erde, welcher in ihren heil. Schriften vorlag, realisirt sei, an die Spitze ihrer Speculationen trat, diese als das allgemein Charakteristische durchzog oder vielmehr bedingte und es sich mithin auch wieder als der natürliche Standpunkt des Beobachters, welcher das Gesammtgebiet dieser Speculationen übersehen will, ergibt, sich vor Allem mit dieser Aufgabe selbst, wie sie gefaßt wurde, vertraut zu machen: denn das gesammte philosophische Streben zielte eigentlich bloß auf eine durchgeführte Lösung jener Aufgabe ab.

Diese Aufgabe war in Wahrheit, wie wir gleichfalls oben sahen, [2]) eine fast rein philosophische, und wenn nun auch unsere Alexandriner, um nicht den hohen Werth und Nutzen ihrer heiligen Bücher aufgeben zu müssen, eine exegetische in ihr sahen, indem sie nur durch die richtig (allegorisch) verstandenen heil. Schriften zu dem tiefer gefaßten Ideale göttlicher Vollkommenheit hingeführt seien, und sie mithin ihre religionsphilosophischen Mittheilungen am angemessensten an eine Erklärung der heil. Schriften knüpfen mochten und am häufigsten wirklich knüpften: so muß dagegen der Darsteller derselben im umgekehrten Wege zunächst Das aufsuchen, was in Wahrheit jenen Speculationen die erste und charakteristische Richtung gab, nämlich, welches denn als das Ideal der Vollkommenheit eines Grundwesens aller Dinge von den Alexandrinern aufgestellt worden sei, und nur in so weit den Einfluß der geoffenbarten Schriften hervorheben, als diese in Wahrheit jene Speculationen modificirten, was im Wesentlichen eben nur darin geschah, daß sie theils das Vorhandensein eines vollkommensten Urwesens überhaupt bei jenen schlechthin voraussetzen ließen, theils das Zugeständniß der Möglichkeit und des Werthes einer Offenbarung durch letzteres

2) S. oben S. 33. ff. 48. f.

unbedingt forderten, [3]) obschon Dieß dann wieder eine größere Reihe der wichtigsten Speculationen motivirte.

Auch in Philo's Gedankengange zeigt sich erst von diesem Standpunkte aus Harmonie und Consequenz des Ganzen, wogegen einzelne Partieen, die sich minder eng oder willig an dieses Ganze anschließen, um so weniger gewichtiges Zeugniß geben können, je seltener sie überhaupt sind und je häufiger dann grade bei ihnen der Grund, warum hier die besondern Ansichten den Sieg über die durch die philosophische Methode bedingten davontrugen, in ihrem eigenthümlichen Interesse liegt. Und so fordert denn auch er für Betrachtung seiner philosophischen Bestrebungen diesen Anfangspunkt für sich, daß man nach dem Ideale der Vollkommenheit frage, welches er für das vorausgesetzte Grundwesen alles Vorhandenen annahm, auch wenn er seine Leser nicht unmittelbar darauf hinleitet, d. h. auch wenn er diese seine erste Aufgabe nicht eben als solche aufstellt, obschon doch immer auch die unverkennbare Liebe, mit welcher er die Behauptung der göttlichen Vollkommenheit überhaupt [4]) und die Untersuchungen über das Wesen derselben verfolgt, hinreichend andeutet, daß er zum Mindesten recht wohl fühlte, wie einflußreich die philosophische Feststellung einer Antwort auf jene Frage für ihn sei.

Bei einem vollkommensten Wesen überhaupt schien nun dem Philo sich vor Allem so viel schon begrifflich zu ergeben, daß jede Veränderung rein auszuscheiden sei. Ausgehend nämlich davon, daß jede Veränderung ein Uebergang in einen andern Zustand sei, der im Verhältniß zu dem frühern

3) S. oben S. 49.

4) Sogar als schlechthin unbedingter Grundsatz ist es aufgestellt de sacrif. p. 146.: *ἄμεινον οὐδὲν ἐπινοῆσαι θέμις τοῦ αἰτίου ὅτου οὐδὲ ἴσον, ἀλλ' οὐδὲ ὁλίγῳ καταδεέστερον, ἀλλ' ὅλῳ γένει καταβεβηκὸς ἅπαν ὃ μετὰ θεὸν εἵρίσκεται.* Hiermit zu vergl. de somn. I. p. 579., wo Ph. eine wörtliche Erklärung der Schrift mit den WW. zurückweist: *τὸ μέγεθος καθάπαξ τῆς ἀρετῆς τοῦ τὰ πάντα μεγάλου θεοῦ μὴ συνεωρακότων μηδὲ συνορώντων ἐστὶ τοιαῦθ' ὑπολαμβάνειν.*

entweder der beſſere, oder der ſchlechtere, oder ein gleicher ſein müſſe: hielt er jeden dieſer drei Fälle für unvereinbar mit dem Begriffe eines vollkommenſten Weſens. Eingeſtandener Maßen den erſten und zweiten; denn nur in offenem Widerſpruche mit ſich ſelbſt würde man einen höhern und niedern Grad der Vollkommenheit bei dem vollkommenſten Weſen unterſcheiden können. [5]) Allein ſelbſt die Möglichkeit eines Ueberganges in einen gleich vollkommenen Zuſtand glaubte er nicht annehmen zu dürfen; nicht nur weil ſich zwei völlig gleich vollkommene Zuſtände überhaupt nicht wol denken ließen, — welche Behauptung er jedoch vielmehr ſchlechthin aufſtellte, als daß er ſie in ihrem philoſophiſchen Grunde darzulegen ſich bemüht hätte, [6]) — ſondern weil ſich auch eine Urſache zu einer ſolchen Veränderung nicht auffinden laſſe. Wozu Veränderung ohne Vervollkommnung? Und wie dieſe beim Wechſel gleich vollkommener Zuſtände? Er achtet einen ſolchen Wechſel für ein der Gottheit unwürdiges Spiel. [7])

---

5) Quod deter. p. 165. demüthigt er den Stolz der Thoren, die ſich mit ihrer Frömmigkeit brüſten, als erwieſen ſie dadurch dem höchſten Weſen einen Dienſt, wie deren wol Menſchen in ihrer Schwachheit bedürfen. Gott bedarf ſolcher nicht: *βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εἰρήσουσι τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων.* Eben ſo wenig kann das höchſte Weſen einer Verſchlechterung unterliegen, es würde ja dann als ſolches aufhören zu ſein, leg. alleg. II. p. 1087.

6) Leg. alleg. II. p. 1087.

7) Quod mund. sit incorruptib. p. 950. Hier ſetzt er dieſe Lehre in nächſte Anwendung auf die Unmöglichkeit eines Weltunterganges, der ſtets, möchte nun Gott keine, oder eine beſſere, ſchlechtere oder gleiche Welt wieder ſchaffen, mit der Unveränderlichkeit Gottes ſtreiten würde. Es leuchtet ein, daß dieſer Schluß in dem Geſammtbereiche des göttlich Gewirkten für Philo gelten mußte, was er auch in der bezeichneten St. ſelbſt an die Hand gibt, indem er den Schöpfer mit dem Geſchöpfe verknüpft *εἰ δὲ κρείττονα (κόσμον) δημιουργήσει, γενήσεται κρειττων ὁ δημιουργός· ὥσθ' ἡνίκα τὸν πρότερον κατεσκεύαζε καὶ τὴν τέχνην καὶ τὴν διάνοιαν ἦν ἀτελέστερος· ὅπερ οὐδὲ θέμις νοεῖν ἐστίν.* (de mundo p. 1163.)

Der Glaube an ein vollkommenstes und der an ein sich ewig gleichbleibendes Wesen, welches weder durch Wegnahme verringert, noch durch Hinzufügen erhoben werden könne, war ihm mithin einer und derselbe, und das Göttliche seiner Natur nach unveränderlich.[8]) Und so trug sich denn die Liebe und der Eifer, mit welchen Philo an jenem hing, leicht und natürlich auf diesen über; daher die häufige und dringende Wiederholung dieser Lehre, mit der er nicht nur das ganze Werkchen über die Unveränderlichkeit Gottes anfüllt,[9]) sondern die auch in dem größten Theile seiner übrigen Schriften oft wiederkehrt;[10]) daher denn auch die harte Sprache, mit der er Andersdenkende zurückweis't, wie er es denn in seinem B. **quod Deus sit immutab.** (p. 296.) geradehin als ein Uebermaß der Gottlosigkeit bezeichnet, anzunehmen, daß Gott veränderlich gedacht werden könne. „Suchen doch schon Diejenigen," fügt er hinzu, „die die Weisheit nicht aus List lieben, d. h. um andere Absichten durch sie zu erschleichen, sondern sie rein um ihrer selbst willen lieb gewonnen haben, eben Dieß als das höchste Gut durch sie zu erstreben, sich nicht mit den Gegenständen umzuwandeln, sondern mit unbeugsamer Festigkeit und ausdauernder Beständigkeit Hand anzulegen an Alles, was ihnen zukommt."

Zunächst wol mehr als Folge dieser nothwendigen Unveränderlichkeit des höchsten Wesens — denn diese war ihm durch die vorausgesetzte Annahme der höchsten Vollkommenheit Gottes näher gelegt — denn als Grund für dieselbe fügte Philo

---

8) De sacrif. p. 131.: *ὁ θεὸς ἔλλειψιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἀνέχεται, πλήρης καὶ ἰσαίτατος ὢν ἑαυτῷ.* — de cherub. p. 111.: *φύσει ἄτρεπτον.*

9) *ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον* p. 293. sqq.

10) Bezeichnungsweisen für Gott den Unveränderlichen außer *ἰσαίτατος* u. *ἄτρεπτος* (s. Note 8.) *ἀῤῥήκτης*, *ἀκλινής* (leg. alleg. II. p. 1102.), *πάγιος*, *βέβαιος* de somn. II. p. 1138., *ἀμετάβλητος* de nomin. mutat. p. 1048., auch *ἑστώς* leg. alleg. III. p. 67. — de confus. linguar. p. 322. Dieß aus Deuter. V. 31.

die Behauptung der vollständigen Einfachheit des höchsten Wesens an. Durch die Erfahrung des täglichen Lebens nämlich, nach welcher Alles, was aus Theilen zusammengefügt ist, endlich doch einmal wieder aus seinen Fugen gelöst werde und in seine frühern Theile zurückkehre, auf den allgemeinen Satz hingeleitet, daß Zusammenhang als Bedingung und Grund der Auflösung gedacht werden müsse, und etwas Zusammengesetztes eben so wenig unveränderlich, als etwas völlig Einfaches der Veränderung unterworfen sein könne: knüpfte Philo beide Sätze auf das Engste an einander. [11])

Wenn nun aber sonach das vollkommenste Wesen schon der allgemeinen Erfahrung nach vermöge seiner nothwendigen Unveränderlichkeit zugleich als ein absolut einfaches erschien: so wies Philo auch bereits darauf hin, freilich nur selten und in wenig bestimmten Zügen, wenn man die spätern Neuplatoniker daneben stellt, die grade von hier aus ihrer beflügelten theosophischen Phantasie den ersten Anstoß zum Durchirren und Durchspähen der ungemessenen himmlischen Räume gaben, daß es eine bequeme Weisheit sei, die sich selbst nicht in ihrem Grundbegriffe verstehe, welche auf der Annahme irgend einer Zusammensetzung in dem vollkommensten Wesen ruhe, zumal wenn solches auch als Urgrund alles Gewordenen in Betracht gezogen werde.

Er behauptete nämlich vorerst, daß das Vollkommenste aller Dinge schon als solches sich mit keinem andern verbinden könne; möge man immerhin, meint er, Das, was man außer jenem Vollkommensten vorhanden und mit diesem verbunden setzt, für vollkommen achten wollen: stets müsse es, gegen Jenes gehalten, unvollkommen sein, durch solche Vereinigung auch Jenes in den Bereich

---

11) Quod mundus sit incorrupt. p. 948.: *πάνθ' ὅσα τῶν συνθέτων φθείρεται, διάλυσιν εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη λαμβάνει.* — de nomin. mutat. p. 1073.: *τὸ δ' ἐκ πλειόνων συνεστὸς φυσικὰς πρὸς ἕκαστον τῶν μερῶν ἀνθολκὰς ἔχει.* — quod Deus sit immut. p. 305. — de migrat. Abrah. p. 338.

des Unvollkommenen herabziehen und es so vernichten. „Es ist unmöglich," sagt er leg. alleg. II. p. 1087., „daß sich Gott mit irgend Etwas vermische; denn was ihm immer beigemischt werde, mußte besser als er, oder geringer, oder ihm gleich sein; nun gibt es aber weder Besseres als Gott, noch Gott Gleiches. Schlechteres aber wird nichts mit ihm verbunden, sonst würde er selbst verschlechtert und, falls Dieses, selbst vernichtet werden können, was selbst zu denken Unrecht ist."

Faßte Philo ferner dieß Vollkommenste zugleich als letzte Ursache aller Dinge:[12]) so fand er hier einen anderweiten Grund für dessen absolute Einfachheit gegeben, vermöge dessen es grade nichts Anderes, als dieses selbst, sein könne. Die letzte Ursache mußte nämlich natürlich ihre eigne Ursache; der Schöpfer aller Dinge sein Selbstschöpfer sein (weßhalb denn auch Philo zu unzähligen Malen dieses uranfängliche Von-sich-sein Gottes (*αὐθυπότης*), als die charakteristische Eigenthümlichkeit des Göttlichen an sich angibt).[13]) War nun aber Dieß: so war es auch unmöglich, daß etwas Anderes entweder vor, oder auch nur zugleich mit ihm, also mit ihm verbunden sei. Jedes Andere als es selbst war Wirkung der letzten Ursache, folglich später, und setzte diese bereits ohne sich voraus, oder, um in philonischer Rede-

---

12) Gott ist *ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή* de post. C. Mg. T. I. p. 247. — de plant. N. p. 225. — de nomin. mutat. p. 1053., schlechthin *τὸ αἴτιον* leg. alleg. III. p. 101., *δραστήριον αἴτιον* de opif. m. p. 2. cl. leg. alleg. I. p. 41., *τὸ τῶν πάντων αἴτιον* de somn. I. p. 588. — de speciall. legg. p. 805. Gott allein ist in seinem Handeln vollkommen *αὐτεξούσιος* und hangt von Niemandem ab de ebriet. p. 246. Alles, was sonst ist, ist, wenn es auch in einem eigenthümlichen Wirkungskreise besteht und handelt, doch selbst in diesem Allen von Gott durchaus abhängig.

13) Vergl. u. A. de humanit. p. 699.: *γενητὸς γὰρ οὐδεὶς ἀληθείᾳ θεὸς, ἀλλὰ δόξῃ μόνον, τὸ ἀναγκαιότατον ἀφῃρημένος ἀϊδιότητα*, und sehr oft wird Gott schlechthin *ὁ ἀγέννητος* genannt, vergl. z. B. de sacrif. p. 140. 147., besonders de gigant. p. 289.

weise zu sprechen, bedurfte ihrer; [14]) nur die göttliche letzte Ursache aller Dinge selbst bedurfte Keines, was es auch nur immer sei. [15])

Diese letztere Schlußreihe, die aber freilich bei Philo noch lange nicht so klar und durchgeführt vorliegt, als bei seinen heidnischen und christlichen neuplatonischen Erben, die vielmehr noch fast ganz in den allgemeinen Zügen wiedergegeben ist, in denen sie Plato hinwarf, [16]) diente nun doch schon unserm alexandrinischen Philosophen als mehr oder minder bewußte Unterlage für die, wenigstens in ihrer durchgeführten Haltung eigenthümliche Weise, in welcher er die vollkommene Einfachheit des göttlichen Wesens näher bestimmte, und für seine Speculation gleich charakteristisch als einflußreich nicht nur als Negation jeder Concretion betrachtete, sondern bis zur Ausscheidung auch jeder Eigenschaft und

---

14) Hierdurch knüpfte sich allerdings Entstehen und innere Nothwendigkeit des Unterganges gewissermaßen zusammen, was Ph. de decal. p. 752. schön so ausspricht: *γένεσις φθορᾶς ἀρχή*; denn das Entstandene setzte zu seinem Entstehen und mithin auch zu seinem bleibenden Sein etwas Anderes voraus und war wesentlich zufällig. Allein genau genommen ließ sich doch noch immer der Grund zum Vorhandensein vom Grunde der Fortdauer sondern, und wenn schon Nichts außer Gott kraft seines Wesens, also mit Nothwendigkeit, vorhanden war: konnte doch Mehres später auch unabhängig von der ersten einfachen Ursache alles Seins fortbestehen; wie denn Philo selbst Dieß bei Behauptung der Unsterblichkeit der Seele hervorhob, die er, wie wir sehen werden, in Folge des Wesens der Seele festhielt.

15) Leg. alleg. II. p. 1087.: *οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ, οὔτε κόσμου γενομένου συντάττεταί τι αὐτῷ· χρῄζει γὰρ οὐδενὸς τὸ παράπαν.* Dagegen in Betreff der übrigen Gegenstände de cherub. p. 126.: *οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος (ὁ θεὸς) τέλειον ἐργασάμενος, ὃ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου.* Gott ist negativ ausgedrückt: *ἀνενδεής, χρεῖος οὐδενός* qd. deter. pot. insid. p. 165. — de fortit. p. 737., positiv: *αὐταρκέστατος* de fort. l. l. — de vict. offerent. p. 850., und *ἱκανὸς ἑαυτῷ* de nomin. mutat. p. 1048., *πλήρης* ibid. u. leg. alleg. I. 48.

16) S. oben S. 32. f.

jeder Kraft in Gott steigerte. „Sie bedenken nicht," sagt er einmal, [17]) „die Gott aus mehren Kräften zusammengesetzt achten, daß Gott dann auch dieser Kräfte für den ihnen zukommenden Wirkungskreis bedürfen müsse, daß aber Gott, der selbst Alles ins Dasein rief, unmöglich eines diesen Geschöpfen zustehenden Gegenstandes bedürfen könne." In solchem Sinne sind dann auch die Worte des Buchs de prof. p. 479. zu fassen, in denen man einen Anklang an eine platonische Stelle [18]) nicht leicht übersehen kann: „Gott ist mehr als Leben, er ist uranfänglicher Quell des Lebens", und überhaupt erscheinen von diesem Standpunkte aus die antithetischen Sätze in ihrem natürlichen Lichte, in denen sich, wenn auch noch ungleich weniger als die spätern Neuplatoniker, doch auch schon Philo sehr gefiel, als: „Gott ist einfacher als das Einfache, besser als die Güte, schöner als das Schöne, seliger als das Selige, glücklicher als das Glück selbst, oder was nur immer vielleicht noch vollkommener als das Gesagte sein möge." [19]) Auch bemerkt und vertritt hierbei noch Philo einen Seitenweg, auf welchem man seiner Folgerung zu entschlüpfen versuchen möchte, daß zwar Gott vielleicht aus mehren Theilkräften bestehe, ohne daß zwar das vollkommenste Wesen sich dergleichen zu bedienen bedürftig sein sollte. „Ein Mangel bleibt hierbei immer," entgegnet er: „sind jene Theile nothwendig, so wird Gott erst durch Anderes vollkommen und ist nicht die Vollkommenheit selbst durch sich und in sich; sind aber jene für dasselbe nicht erforderlich, so sind sie überflüssig und unnütz." „Wenn Gott eine menschliche Gestalt hat:" sagt er de posterit. Caini Mg. I. p. 227., „so folgt nothwendig, daß er auch menschliche Bedürfnisse habe; [20]) denn jene ist

17) Qd. Deus sit immut. p. 301.

18) S. oben S. 32. Note 7.

19) De praem. ac poen. p. 916., vorzüglich adv. Flacc. p. 992. sq. — de vit. contemplat. p. 890. — de mundi opif. p. 2.

20) Ἀκολουθεῖ δ' ἐξ ἀνάγκης τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρώπινα θέλ. cf. qd. D. sit immut. p. 301.

keineswegs überflüssig und unnütz, vielmehr hilft eben die Natur bei Denen, die eine solche haben, den Bedürfnissen der Schwachheit ab, indem sie dieselbe den eigenthümlichen Bedürfnissen und Leistungen angemessen anpaßte."

Nach diesen Bemerkungen wird dieß Doppelte klar sein: Vorerst, wie Philo nur dann erst die einfache Natur Gottes in ihrer Wahrheit und Tiefe erfaßt; nur dann erst von jeder unheiligen Anknüpfung an ein Anderes, das doch stets ein Unvollkommeneres sein müßte, ausgeschieden zu haben glaubte, wenn er auch jede Eigenschaft von ihr trennte und ihn nicht nur in der körperlich-gestalteten und sinnlich-empfindenden Natur des Menschen keinen Berührungspunkt finden ließ, [21]) sondern

---

21) Auf Polemik gegen anthropomorphistische und anthropopathische Vorstellungen kommt Philo sehr oft und in sehr stark-mißbilligenden Ausdrücken zurück. Sehr natürlich; denn wenn man Gott menschliche Formen oder menschliche Leidenschaften zuschrieb: so verletzte man nicht nur die von Philo so unbeschränkt festgehaltene vollkommene Eigenschaftslosigkeit des höchsten Wesens, sondern legte demselben auch Eigenschaften bei, denen große Unvollkommenheiten sichtlich und unverkennbar aufgeprägt waren. Wenn übrigens hierbei Moses nicht auf gleicher Höhe zu stehen schien, von menschlichen Leidenschaften und sogar von menschlich-körperlicher Gestaltung und Thätigkeit sprach, wie denn Gott darüber unwillig gewesen sei, Menschen geschaffen zu haben, wie er das Paradies angebaut haben und in demselben gewandelt sein solle: so benutzte Philo diese Stellen, wie wir schon oben S. 49. gesehen haben, um mit vorzüglichem Nachdrucke den doppelten Lehrtypus des Moses hervorzuheben und sich, da dieser, wenn irgendwo, hier selbst den blöden Augen mit Klarheit vorliege, so gleichsam zu berechtigen, eine solche Lehrweise auch dann in Anspruch zu nehmen, wenn der reinere, wahrere, Gottes würdigere Sinn nur Dem sichtbar werde, der den tieferliegenden, geheimen, mystischen Sinn der Worte der Schrift zu fassen vermöge. Auch glaubte er dann in der That in andern Stellen der heiligen Schrift klares Zeugniß für die geistigere, heiligere und würdigere Ansicht hierüber zu finden, namentlich Numer. XXIII. 19. (s. oben S. 50.) und in der für alexandrin. Theosophie sehr wichtigen Stelle Exod. III. 14., nach welcher Gott zu Moses sprach: Ich bin der da ist

ihn auch als völlig qualitätenlos darstellte,[22]) so daß von Gott Nichts weiter ausgesagt werden könne, als eben daß er sei, ohne daß sich in diesem Vorhandensein bestimmte Merkmale unterscheiden (*ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ἡ ὕπαρξις*),[23]) oder sich auch nur Vergleichungspunkte zwischen ihm und andern Dingen auffinden ließen.[24])

(*ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*), Worte, die aber freilich erst in solcher Uebersetzung (die bereits eben den alexandrinisirenden Sinn beabsichtigte, s. in B. 3. die Untersuchungen über die LXX) so gedeutet werden konnten, wie sie Philo qd. deter. pot. ins. p. 184. deutet, „daß es Nichts in Wahrheit (*κατὰ τὸ εἶναι*) gäbe, was mit Gott verbunden sei, sondern daß dergleichen nur im irrenden Scheine (*δόξῃ*) seinen Grund habe", die aber darum nicht minder in diesem Sinne wiederholt festgehalten wurden (de nom. mutat. p. 1046. — de vita Mos. I. p. 614.) und die Veranlassung zu der bei Philo unzählige Male vorkommenden Bezeichnung Gottes als „des Seienden" (*ὁ ὤν* oder *τὸ ὄν*) hergaben.

22) Leg. alleg. I. p. 47.: *ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος* u. ibid. p. 49. — quod Deus sit immut. p. 301. In dieser Rücksicht heißt auch Gott *ἀειδὴς φύσις* quod deter. pot. ins. p. 161. 171. — de nomin. mutat. p. 1045., *ἀσχημάτιστος* de prof. p. 451., ferner: *ἰδιότητας τῶν ἀνθρώπων ἐκβαίνων* de poster. Caini Mg. I. p. 228. Mehr noch ins Einzelne durchgeführt de sacrific. p. 147.: *ἀφελεῖς οὖν, ὦ ψυχή, πᾶν γενητὸν, θνητὸν, μεταβλητὸν, βέβηλον ἀπὸ ἐννοίας τῆς περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀτρέπτου καὶ ἁγίου καὶ μόνου μακαρίου.*

23) Quod Deus sit immut. p. 301. — qd. det. p. 184. — de vita Mos. I. p. 614. Als natürliches Corollarium schloß sich hieran die oft ausgesprochene Behauptung, daß Gott auch in keine Berührung mit irgend etwas Sinnlichem treten könne, weil doch hierzu immer Prädikate erforderlich waren. Doch fand sie auch in dem oben ausgesprochenen Satze, daß Gottes fleckenlose Majestät in keinerlei Verbindung mit irgend Etwas treten könne, ihre Unterlage. Als Hauptstelle zu vergl. de vict. offerent. p. 857.: *οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἰδμονα καὶ μακάριον.*

24) Dieß wiederholt Philo öfter, vergl. leg. alleg. II. p. 1087.: *οὐδὲν ὅμοιον θεῷ*, besonders quaest. in Genes. II. 54. (p. Maj

Und dann, wie hochwichtig ihm die Annahme einer solchen durchgängigen und vollkommensten Einfachheit des göttlichen Wesens erscheinen mußte, da solche nun für ihn mit der Ueberzeugung von dessen Unveränderlichkeit und Vollkommenheit durch ein unauflösliches Band verknüpft war. Die Anerkennung dieser Wichtigkeit von Seiten Philo's spricht sich außer in besondern Zeugnissen dafür [25]) schon dadurch aus, daß mehre der bei ihm in Gebrauch gekommenen Bezeichnungen des höchsten Wesens eben diese Einfachheit desselben hervorheben, wie er denn dieses gar oft schlechthin das Eine, die Monade, [26]) oder doch letztere ein Bild jenes erstern [27]) nennt,

---

134.): Revera non sicut homo est Deus, neque etiam sicut sol, neque sicut caelum, neque ut mundus sensibilis, sed sicut Deus, si liceat id quoque proferre, quoniam similitudinem aut comparationem aut aenigma (*παραβολή*?) non patitur beatissimus ille ac felicissimus, imo superat vel ipsam beatitudinem ac felicitatem et quidquid his melius potiusque cogitari possit. Es darf dieß jedoch nicht so verstanden werden, als ob Ph. überhaupt keine dergleichen Vergleichung zulasse. Er selbst vergleicht das Göttliche gar oft mit andern Dingen, mit einer Quelle de prof. p. 476. sqq., mit einem Orte, in dem Alles sei de somn. I. p. 574. sqq., mit der Seele und dem Lichte de somn. I. p. 576., mit der Einzahl de specc. legg. p. 805. u. A. m. Er mißbilligt dergleichen Vergleichungen nur in so fern, als sie ein wirkliches tertium comparationis bieten sollen, d. h. in so fern dem Verglichenen (Göttlichen) mit Dem, was mit ihm verglichen wird, Etwas gemeinschaftlich sein soll, d. h. sie übereinkommende Prädikate haben sollen, dergleichen das Göttliche überhaupt nicht hat.

25) Z. B. de decal. p. 753.: *πρῶτον παράγγελμα καὶ παραγγελμάτων ἱερώτατον στηλιτεύσωμεν ἐν αὐτοῖς ἕνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν.*

26) Leg. alleg. III. p. 69. 84. — quod D. sit immutab. p. 295.: *ὁ γὰρ τεταγμένος μόνῳ θεῷ Σαμονὴλ ἄλλῳ δὲ παράπαν συνιὼν μηδενὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα τὸ ὄντως ὂν κεκόσμηται.* de opif. mundi p. 3.: *ἡ μονὰς* und oft schlechthin *τὸ ἕν.* de congr. quaer. erud. grat. p. 425. — de execrat. p. 936. — de nobil. p. 907.

27) De speciall. legg. p. 805.: *μονὰς μέν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου.*

indem wie dieses keinen andern Gegenstand, so jene keine andere Zahl voraussetze, [28]) ja, daß selbst diese Einzahl das einfache Wesen keineswegs vollkommen erschöpfe, und daß er diese Bezeichnung nur darum gewählt habe, weil der menschliche Geist nichts Einfacheres zu erfassen und die menschliche Sprache nichts Einfacheres zu benennen vermöge, als sie. Darum preis't er auch das fromme Gefühl der Therapeuten (de vit. contemplat. p. 890.), welche wol eben davon ihren Namen erhalten hätten, weil sie das höchste Wesen würdig verehrten, indem sie es für einfacher als die Einheit selbst, für ursprünglicher als die Monade achteten, und stellt sie in schönen Contrast mit den Vielgöttern, welche in die Erkenntniß Dessen, was eigentlich das Göttliche sei, so wenig eingedrungen seien, daß sie sich nicht einmal bei Einem Gotte beruhigten. [29])

So war denn dem Philo, während er Jedes der erstandenen Dinge aus Mehrem bestehend glaubte (*πολλά ἐστιν*), wie denn z. B. der Mensch Seele und Leib, und die Seele Vernünftiges und Vernunftloses, und hinwiederum der Leib Warmes, Kaltes, Schweres, Leichtes, Trockenes und Feuchtes umschließe: Gott allein ein vollkommen Einiger, ohne Concretion (*οὐ σύγκριμα*) eine einfache Natur (*φύσις ἁπλῆ*). [30])

---

28) De opif. m. p. 22.: *τὸ μὲν οὖν ἓν γεννᾷ τοὺς ἑξῆς ἅπαντας ἀριθμούς, ὑπ' οὐδενὸς γεννώμενον τὸ παράπαν.*

29) Aehnliches öfter, so de praem. et poen. p. 916.: *ἐκεῖνο μὲν γὰρ — — μονάδος πρεσβύτερον καὶ εἰλικρινέστερον.* Letztere Ausdrücke *πρεσβ.* und *εἰλικρ.* sind hierbei völlig identisch. Das Mittelglied bildet der dem Philo geläufige oben angegebene Satz, daß Das was völlig einfach ist kein Anderes voraussetze, durch welches es entweder überhaupt oder doch so werde, wie es ist. So wirken die philosophischen Ansichten gar oft entschieden auf die philos. Sprache ein.

30) Leg. alleg. II. p. 1087. In dieser Rücksicht heißt Gott *εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος* de opific. mundi p. 2., *μόνος, καθ' ἑαυτὸν, ἀμιγὴς ἄλλῳ* leg. alleg. II. p. 1087.

Gewiß, es ist bei diesem Allen nicht zu verkennen, wie sich in seltsamen Vereine hohe, Gottes würdige Wahrheit an viele und einflußreiche Irrthümer anschließt. Wir mögen und können nicht den großen Fortschritt der philosophirenden Vernunft übersehen, als sie die ihr gegebene Nöthigung fühlen lernte, den Urgrund alles Vorhandenen und das Ideal aller Vollkommenheit nicht nur als Eines, sondern auch als ein unendlich Einfaches festzuhalten. Und wann und wo möchte wol vor den Alexandrinern, oder auch neben ihnen diese Ueberzeugung so klar ausgesprochen und so weit durchgebildet sich finden, als sie eben bei jenen erschien, die im tausendjährigen, überlieferten Glauben an den Einen Gott Himmels und der Erden erzogen und durch Aufnahme bildender Wissenschaft für Beides vorbereitet waren: mit unbedingter Liebe zu umfassen, was nur immer solches Bekenntniß enthalte und diesem selbst bis zu den äußerst denkbaren Grenzen in den Forderungen der Vernunft die mögliche Unterlage zu geben. Es sind viele Jahrhunderte verflossen, ehe die Bekenner des Christenthums, denen doch das göttliche Wort zu Theil ward: „Gott ist ein Geist", zu so würdigen Ansichten über Gott erstreckten, in denen die alexandrinischen Juden vorausgingen: „Gott habe gar keine Gestalt, nicht nur keine menschliche". Und die einzelnen Stimmen der frühern Jahrhunderte, an denen es der christlichen Theologie selbst in den dunkelsten Zeiten nicht ganz fehlte, die durch reine, würdigere Bekenntnisse von Gott sich selbst ehrten, klingen mit unsern alexandrinischen Denkern auch in ihren Folgerungen, selbst in ihren Nachlässigkeiten so auffallend zusammen, daß sie kaum für etwas Anderes als ein Echo jener geachtet werden können, denen sie dann auch meist sonst irgend wie nahe standen.

Und doch auch welche Quelle unsäglicher Irrthümer öffnete sich in diesen wenigen Behauptungen, oder vielmehr mit dem Einen Schritte, mit welchem Philo über das Wahre hinaustrat, als er die Beweiskraft seiner Vordersätze nicht auf deren natürliche Grenze beschränkte, und so jede reale Mehrheit und Zusammensetzung in Gott zurückwies: sondern aus dem Realen hinüberssprang in das Gebiet des nur Idealen, jede Mehrheit

der Kräfte, ja, jede Kraft in dem Göttlichen verwerfend. Durch diese fromme Thorheit, welche die Majestät des höchsten Gottes in so unerreichbare Ferne von allem Irdischen, in so undurchdringliches Dunkel stellte, daß kein Sehnen, kein Denken, kein Mühen sich ihr zu nähern, zum endlichen Ziele zu führen vermöge, schwand diese selbst zu einem seligen Schattenleben epikurischer Götter in den intermundiis. Solche göttliche Majestät, so prächtig sie empfohlen ward, ließ das Bedürfniß des menschlichen Herzens unbefriedigt, welches von dem Verstande einen Gott forderte, der eben so bei menschlicher Freude und Schmerz Theil nehme, als er beide für höhere Zwecke herbei- und vorüberführe, und der Glaube an den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde verkümmerte in die Annahme eines nothwendigen ersten Anhaltpunktes beim Philosophiren über das Gewordene und dieß angeblich gottgeliebteste Dogma war von dem Atheismus oder Pantheismus — je nach dem Standpunkte, von welchem aus man dasselbe mit seinen Folgesätzen betrachtete — kaum durch Etwas mehr als verschiedene Terminologie getrennt.

Daneben hatten doch aber auch eben jene Irrthümer nicht wenig Blendendes. Je sichtbarer unwürdig die frühern ungezählten Schaaren Götter gewesen waren: in desto freundlich-hellern Gegensatz trat jetzt das Mühen, die Einfachheit des Einen göttlichen Wesens unberührt von jeder Mehrheit darzulegen. Und das Streben einer solchen Philosophie schien auf gleiche Weise Gottes, wie des Menschen würdig; denn es schmeichelte sich eine solche Schlußreihe zugleich auch durch scheinbare Consequenz nicht wenig ein. Es mochte willkührlich scheinen, die Kraft der Gründe, welche schlechthin Gottes Einfachheit forderten, auf sein Alleinherrschen und auf die Entfernung jeder sinnlichen Concretion in ihm zu beschränken; es mochte sich als das Zeichen eines starken, sich selbst und seinen Kräften vertrauenden Geistes empfehlen, die Folgerungen aus den Vordersätzen selbst bis in ein Gebiet auszudehnen, in welchem die menschliche Sprache und das menschliche Denken keinen Anhaltungspunkt mehr findet.

Hier-

Hierzu kam aber endlich noch, was zur Aufhellung dieser Ansicht vor Allem berücksichtigt werden muß, aber erst im Verlaufe dieser Darstellung näher erörtert werden kann, daß Philo in Folge seiner anderweiten, von dieser unabhängigen, aber in sie dann mannichfach verzweigten Speculationen darauf hingeleitet worden war, auch die Kräfte oder Eigenschaften Gottes als für sich bestehenden Wesens zu denken, wonach sich denn ganz natürlich, ja, nothwendig die frühern Vordersätze auch auf sie überdehnten. Diesen beiden sich wechselseitig berührenden Lehrsätzen von nothwendig-absoluter Bedürfnißlosigkeit der letzten Ursache aller Dinge und der Substantialität der göttlichen Kräfte ist es namentlich zuzuschreiben, daß die alles menschliche Denken schlechthin überschreitende, durchgängige Einfachheit Gottes, in welcher er ohne irgend eine Eigenschaft, ohne irgend eine Zuthat gedacht werden sollte, Jahrhunderte lang als philosophische Grundlage aller Vollkommenheit desselben angenommen ward und einen eben so erstaunenswerthen Einfluß auf die philosophische Speculation, als sorgfältige Bildung durch letztere erhielt.

So wird uns auch noch in dieser Darstellung der Weisheit unsers Philo diese eigenschaftslose Einfachheit des höchsten Wesens in ihren Folgesätzen oft begegnen; und wenn er auch, wie bemerkt, in der eigentlich philosophischen Begründung derselben und namentlich in dem Nachweise ihres Zusammenhangs mit der durchgängigen Bedürfnißlosigkeit der letzten Ursache aller Dinge seinen heidnischen und christlichen Nachfolgern noch eine große Nachlese übrig ließ, die aber auch grade hierauf ihre mühsamsten und tiefgedachtesten Speculationen wandten: so war er doch auch in dieser Verknüpfung, wenn schon nur mit schwankendem Schritte, vorangegangen und ahnete wenigstens in unklarem Gefühle deren Nothwendigkeit für seine Zwecke. Mit besonderer Vorliebe verweilt er daher auch grade bei dieser Bedürfnißlosigkeit Gottes und verfolgt sie in ihre einzelnen Verzweigungen.

Denn aus der Berücksichtigung Dessen, daß Gott keiner Sache bedürfen könne, folgte natürlich, daß er auch kein-

begehre, somit aus dem Mangel jeder Concretion in Gott, aus dem Mangel jedes menschlich-bedürftigen Körpers und jeder menschlich-empfindenden Seele dessen vollständige Apathie oder Leidenschaftslosigkeit.[31]) Wie eng hiermit die höchste Glückseligkeit Gottes zusammenhing, ergibt sich leicht von selbst, wurde aber auch von Philo ausdrücklich hervorgehoben, und es war eben so seinen philosophischen Vordersätzen, als seinem Wunsche, das höchste Wesen unendlich über alles Geschaffene zu erheben, entsprechend, zu versichern, daß Gott allein wahrhaft glückselig sein könne.[32]) So erklärt er es de cherub. p. 122. für einen der nothwendigsten Lehrsätze einer gotteswürdigen Philosophie, daß nur Gott in Wahrheit festlich lebe (ἑορτάζει), und bestimmt Dieß näher dahin, „daß nur Gott sich seiner freue,[33]) nur er heiter und glücklich sei, nur er eines durch keinen Kampf unter-

---

31) Qd. D. sit immutab. p. 301.: ἔστι δ' οὐδενὶ λῃπτὸν (τὸ ὄν) πάθει τὸ παράπαν· ἀσθενείας γὰρ ἀνθρωπίνης τὸ κηραίνειν ἴδιον, θεῷ δὲ οὔτε τὰ ψυχῆς ἄλογα πάθη οὔτε τοῦ σώματος μέρη καὶ μέλη ὁπωσοῦν ἐστὶν οἰκεῖα. Es ist beachtenswerth, daß Klemens v. Alexandrien, der diese ihm überlieferte Apathie Gottes mit vorzüglicher Liebe umfaßte und festhielt, auch den Schluß rückwärts versuchte, nämlich von der göttlichen Apathie Jesu zu der Annahme nur eines Scheinkörpers desselben, da ein wahrer sich unmöglich von allen Leidenschaften hätte entfernt halten können, vergl. Strom. VI. p. 649. 50. cl. III. p. 446. und den Phot. CD. 109. p. (edit. Rothom.) 278. Das Nähere hierüber s. in meiner Abhandlung: de γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis philosoph. Neoplaton. in ea obviis (Lips. 1831. 8) p. 105. Not. 134.

32) De septen. p. 1176. 7.: μόνος γὰρ ὁ θεὸς εὐδαίμων καὶ μακάριος de Abrah. p. 377. Daher wird Gott ὁ πάντα μακάριος genannt de somn. II. p. 1126., μόνος μακ. de sacrif. p. 147.

33) Wie schön ist hier das Wort γήθει gewählt, welches zugleich die innere lebendige Freude und das Bewußtsein des Werthes als Quelle derselben bezeichnet. Die Uebersetzung kann, wenn sie nicht zur Paraphrase werden will, Dieß nur andeutend an die Hand geben.

brochenen Friedens genieße, daß er die höchste, vollendetste, äußerste Glückseligkeit selbst sei, indem er keines Andern Theilnahme bedürfe, durch welche er vollkommen werden möchte, vielmehr jedem Einzelnen das Seine aus der Quelle aller Vollkommenheit mittheilt, nämlich aus sich selbst: während dem Menschen (Dieß fügt er in andern verwandten Stellen an) [34]) mit Bedürfnissen auch Schmerzen als Loos fielen; sei es nun, daß er über unerfüllte Wünsche traure, oder daß er in Befürchtung bevorstehender Uebel durch Aengstlichkeit beunruhigt werde, oder gar über dem Bestreben um jeden Preis erstere zu erringen und letztern zu entgehen in das größte aller Uebel, Lasterhaftigkeit des Herzens, verfalle".

In schöner Verbindung mit der göttlichen Apathie tritt uns auch die Lehre der nur in der göttlichen Natur vollständig vorliegenden Freiheit entgegen. Schon im irdisch-menschlichen Sinne glaubte Philo nicht mit dem großen Haufen stimmen zu dürfen, der in jedem Freigebornen auch einen wirklich Freien erblicke, und jeden im Hause erzogenen oder für Geld erkauften Diener als Sklaven bezeichne, sondern mit Uebergehung der Geburtsverschiedenheit, der Sklavenverzeichnisse und überhaupt alles Dessen, was das Körperliche betrifft, die wahre Freiheit in der Beschaffenheit der Seele aufsuchen zu müssen. Diese ist Sklavin von tausend Herren, wenn sie sich ihren Begierden überläßt, von Neigungen verlockt, durch Furcht gebeugt, durch Trauer niederge-

---

34) De Abrah. p. 377.: *ἐπίλυπον μὲν γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς ἢ παρόντων κακῶν ἢ προσδοκωμένων, ὡς ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χρεὼν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ κραδαίνεσθαι.* — de septen. p. 1176.: *τὸ γὰρ ἐπίλυπον* (schon aus der Vergleichung mit der eben angegebenen Stelle ergibt sich, daß so, u. nicht *ἐπίλοιπον* zu lesen sei) *καὶ περιδεὲς τοῦ ἡμετέρου γένους λογιζόμενος καὶ ὡς ἐστι μυρίων κακῶν μεστὸν, ἃ γεννῶσι μὲν αἱ ψυχῆς πλεονεξίαι, γεννῶσι δ' αἱ σώματος κῆρες, προσβάλλουσι δ' αἱ τῆς ψυχῆς ἀνωμαλίαι καὶ τῶν συνόντων αἱ ἀντεπιθέσεις μυρία κακὰ δρώντων τε καὶ παοχόντων.* — de plantat. N. p. 219. — de sacrif. Ab. et C. p. 149.

schlagen, von Unentschiedenheit ergriffen wird; sie entzieht sich der Sklaverei und wird selbst Herrin, wenn sie durch Besonnenheit die Unwissenheit, durch Mäßigung die Zügellosigkeit, die Feigheit durch Mannessinn, die Habsucht durch Gerechtigkeit bekämpft. [35]) Wie nun aber Philo erkannte, daß der Mensch in seiner Wirksamkeit an einen Körper gebunden, der des Irdischen zu seinem Bestehen nothwendig bedürfe, darum dasselbe mit gleicher Nothwendigkeit begehre und so nie ganz seiner Herr werden könne, daß nicht wenigstens die verschiedenen Richtungen seines Willens und seiner Begierden einander widerstritten, und er sich sonach nie zur völligen Freiheit oder zur ununterbrochenen Richtung seines Willens zum Bessern erheben könne: so setzte er diesem ununterbrochenen Zerwürfnisse des Menschen (*συνεχὴς πόλεμος*) den vollkommensten Frieden und die innere Harmonie des göttlichen Wesens (*τὴν ἀψευδεστάτην καὶ πρὸς ἀλήθειαν εἰρήνην*); der nothwendigen Abhängigkeit aller Kreatur (*ἀνάγκη ἡ οὐσία*) die in ihrem nichtsbedürfenden Wesen unbeschränkte Freiheit der letzten Ursache aller Dinge (*ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις — θεὸς ἑκούσιος*) einander entgegen. [36])

In allen diesen einzelnen anderweiten, aus der Bedürfnißlosigkeit des höchsten Wesens sich ergebenden Sätzen bewegt sich Philo gern und oft, aber sie alle übertrifft der bereits oben durchgeführte, nach welchem der vollkommen bedürfnißlose Gott auch ein vollkommen einfacher und mithin eigenschaftsloser sein solle, an Wichtigkeit bei Weitem; denn mit letzterm sprach er einen auf Gestaltung seiner philosophischen Ueberzeugung noch ungleich eigenthümlicher und kräftiger wirkenden Grundsatz aus, der eben so zahlreiche Folgerungen in seinem Gefolge hatte, als diese sich wenigstens ihrem größern Theile nach von der gewöhnlichen Ansicht der Menge entscheidend lossagten und von dieser eben so wenig ergriffen werden konnten, als ergriffen wer-

35) Qd. omnis probus sit lib. p. 888. vergl. mit p. 867. u. fragm. Phil. bei Mang. opp. Phil. II. p. 635.

36) De somn. II. p. 1142.

den sollten. Er war die eigentliche Pforte zu der höhern Religionsphilosophie und der Scheideweg, an welchem sich die Pistis des Volks von der Gnosis der Eingeweihten trennte, die zwar wieder an einigen Stellen auf einander trafen und sich als Freunde begrüßten, aber nur um bald wieder von einander zu scheiden.

Zwei Folgesätze aus jener absoluten Losscheidung des höchsten Wesens von jeder Qualität lagen zunächst vor:

Gott an sich mußte den Menschen vollkommen unerfaßlich sein.[37]) Denn während wir nur Dasjenige bestimmt zu erkennen vermögen, was eben bestimmte Kennzeichen an sich trägt, durch deren Beachtung wir dieß in unsern Kenntnißbereich Aufzunehmende zu anderm uns bereits Bekannten zuordnen und doch auch wieder als ein Anderes von ihm unterscheiden; durch welche wir mit Einem Worte ihm Ort und Stelle in dem Kreise des von uns Erkannten anweisen:[38]) mußte es bei einem qualitätenlosen Wesen an einer jeden Unterlage für die Erkenntniß nothwendig mangeln. Wenn schon auch dieß vermittelnde Zwischenglied zwischen der Annahme der vollständigen Einfachheit Gottes und dessen vollständiger Unerfaßlichkeit erst bei den spätern Neuplatonikern, namentlich bei Plotin klärer entwickelt erscheint und Philo, wenigstens in den uns von ihm erhaltenen Schriften, dasselbe übergehend unmittel-

---

37) In dieser Hinsicht heißt Gott bei Philo ἀκατάληπτος de somn. I. p. 575. — de nom. mutat. p. 1045., ἄῤῥατος ibid. — leg. alleg. III. p. 99., ἀπερινόητος ibid. p. 1046., ἄδεικτος qd. det. p. 161. Wenn er anderwärts δυσθήρατος, δυστύπαστος καὶ δυσκατάληπτος de monarch. I. p. 815. und δυσόρατος de praem. et poen. p. 916. genannt wird: so ist Dieß kein Widerspruch gegen die behauptete vollkommene Unerfaßlichkeit Gottes von Seiten des Menschen. Der Widerspruch löst sich, wie wir Dieß genauer in dem Spätern anmerken müssen, darin, daß der Mensch zwar die entgegenstehenden Schwierigkeiten überwältigen kann, aber eben nur dadurch, daß er aufhört Mensch zu sein.

38) Vergl. de ebriet. p. 267.: ἐξ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἀκατάληπτον, ἐκ δὲ τῆς πρὸς ἕτερον συγκρίσεως γνωρίζεσθαι δοκεῖ.

bar von dem Einen auf das Andere schließt: so lassen sich doch auch bei ihm bereits Anklänge an dasselbe nachweisen. So sagt er de nomin. mutat. p. 1045.: „Meine nicht, daß das Seiende, welches nämlich in Wahrheit ist, von irgend einem Menschen erfaßt werden könne; denn wir haben kein Vermögen in uns,[39]) durch welches wir uns Jenes vorzustellen vermöchten, weder der Sinn vermag es; denn es ist nicht sinnlich, noch irgend eine andere Kraft. So versuchte es Moses, der dieß formlose Wesen, Gott, zum Gegenstande seiner Betrachtung machte, — denn die heil. Urkunde (Exod. XX. 21. [18.]) berichtet, daß er in das Dunkel eingedrungen sei, hindeutend auf das unsichtbare Wesen — indem er Alles von allen Seiten erforschte, den Vielersehnten wenn auch nur von fern zu erblicken. Da er aber Nichts fand, ja, nicht einmal ein Bild dem Erhofften ähnlich: so verwarf er jede Belehrung aus andern Gegenständen und floh hin zu Dem selbst, was er suchte und bat und sprach: „„Zeige dich mir selbst: so werde ich dich vollkommen erkennen““, und doch ward er seines Wunsches nicht theilhaftig, da die Erkenntniß der körperlichen Dinge und der Verhältnisse, die sich nach dem wahrhaft Seienden entwickeln, als ein selbst für das Vorzüglichste der sterblichen Geschlechter vollkommen ausreichendes Geschenk geachtet ward.“ Hier steht offenbar das Dunkel (γνόφος), in welches Moses eindrang, mit dem formlosen Wesen (ἀειδὴς φύσις) in parallel sich erläuterndem Verhältnisse, und so erscheint der Mangel an Qualität als die Ursache, warum wir kein Vermögen haben, es uns vorzustellen (ἐναργοῦς φαντασίας ἀμοιροῦντες).[40]) Dasselbe wird in einer andern Stelle angedeutet;

---

39) Es möchte doch wol mit Mangey ὄμμανον für ὁρᾶν an dieser Stelle zu lesen sein.

40) De monarch. I. p. 816. Das Wort ἐναργὴς ist hier vorzüglich bezeichnend; man mag sich nämlich daran erinnern, daß Homer sich dieses Wortes öfter bedient, wenn Götter sich in körperlich-sichtbarer Gestalt den Sterblichen zeigen (s. Passow Lex. u. d. W.). Daher ist dieses Wort dem Philo das gewöhnliche für die

denn wenn Philo de praem. ac poen. p. 916. es für unmöglich erklärt, Das, was besser sei als die Güte und einfacher als das Einfache, zu erkennen: so will er offenbar eben Dieß hervorheben, daß die Armuth unsers Geistes, dem kein Begriff zu Gebote stehe, welcher hinaufreiche in das Gebiet der Grundursache aller Dinge, uns verhindere, dieselbe in den Bereich unserer Erkenntnisse zu ziehen. [41])

So gelangte denn Philo zu dem Resultate, daß wir, deren Erkenntniß stets auf Kenntniß von Eigenschaften basirt ist, unvermögend seien, etwas Anderes von Gott der höchsten unveränderlich-einfachen Grundursache aller Dinge zu erkennen, als daß er sei, seine ὕπαρξις, vermöge welcher er ist (τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδὲν) [42]) und was nach ihm (und durch ihn) dasei; [43]) was dagegen für seine eigenthümliche Wesenheit (ἰδία ὕπαρξις) [44]) geachtet werden müsse zu erkennen, dazu mußte er den Menschen in Folge der natürlichen Beschränktheit desselben für unfähig erklären. [45])

Wesenserkennung Gottes; so ähnlich auf der folgenden Seite: τῆς (θείας) φαντασίας ἐναργὲς εἶδος, u. leg. alleg. III. 79.

41) Aehnlich de somn. I. p. 575.: κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτος. — qd. det. p. 161.

42) Qd. D. sit immut. p. 302.

43) Letzteres häufig angeschlossen an die Stelle Exod. XXXIII. 23.: ὄψει τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεταί σοι, welches Gott dem Moses auf seine Bitte sich ihm von Angesicht zu Angesicht zu zeigen antwortete. Vergl. de prof. p. 474. — de nom. mutat. p. 1045. — de poster. C. Mang. I. p. 258.

44) De praem. ac poen. p. 917.

45) De monarch. I. p. 815.: δύο δ' ἐν ταῖς περὶ θεοῦ ζητήσεσι τὰ ἀνωτάτω ταῦτα ἐπαπορεῖ ἡ διάνοια τοῦ φιλοσοφοῦντος ἀνθρώπου· ἓν μὲν εἰ ἔστι τὸ θεῖον ἕνεκα τῶν ἐπιτηδευσάντων ἀθεότητα, κακιῶν τὴν μεγίστην· ἕτερον δὲ τὸ τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν. Τὸ μὲν οὖν πρότερον οὐ πολὺς πόνος ἰδεῖν, τὸ δὲ δεύτερον οὐ χαλεπὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἴσως ἀδύνατον. — qd. D. sit immut. p. 302.: ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον, ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὃ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ. — de praem. ac poen. p. 916. — de poster. C. Mang. I. p. 258.

Ein solches Resultat seiner bisherigen Forschungen über das Göttliche, welches sich selbst zu vernichten, oder wenigstens jeden fernern nähern Umgang des Menschen mit dem Göttlichen auszuschließen schien, hätte den Philo bedenklich und im Vertrauen gegen seine Vordersätze wankend machen sollen. Allein Nichts weniger geschah. Er philosophirte aber auch gar nicht (wenigstens nicht zunächst) im Interesse des menschlichen Geschlechts, dem er freilich auf diese Weise seinen Gott raubte, sondern lediglich im Interesse dieses Gottes selbst, und beabsichtigte weiter Nichts, als dessen Vollkommenheiten auf die anscheinend höchste Höhe zu stellen. Wenn er ihn so zuletzt über den Gesichtskreis des Menschen hinausschraubte und ihn auch dem Geistesauge des Menschen völlig entrückte: so kümmerte ihn Dieß hierbei nicht nur nicht, sondern schien ihm sogar eine Bürgschaft für die Wahrheit und Gotteswürdigkeit seiner Ansichten zu sein, da er sich nicht überreden konnte, daß Jemand das volle Gewicht der überschwenglichen Majestät eines Gottes, den Himmel und Erde nicht zu fassen vermöge, lebendig-klar fühlen und zugleich meinen könne, daß dieser Gott ergriffen werden möge von den enggesteckten Grenzen menschlich-geistiger Kräfte, die das ihnen Nächstgestellte so mühsam und unsicher sich aneigneten und gleichsam zur fortwährenden Erinnerung an ihre Schwäche, zur fortgehenden, niederhaltenden Mahnung ihre Schranken nicht zu vergessen und zu überschreiten, sich selbst zum unauflöslichen Räthsel gestellt seien. Es war einer der ersten Sätze, welchen die philosophirende Vernunft in noch unentwickelter Kindheit festhalten zu müssen glaubte, daß nur das Gleiche von Gleichem erkannt werden könne. Philo hat diesen Satz nicht durch ausdrückliche Wiederholung für den seinigen anerkannt, aber wenigstens in Betreff des Göttlichen hielt er ihn fest und behauptete, nur das Göttliche und nicht das ungöttliche menschliche Auge vermöge die dunkeln Tiefen der Gottheit zu ermessen. [46])

---

46) De praem. ac poen. p. 916.: *ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου τινὸς θεωρεῖσθαι· διότι μόνον θέμις αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι.*

So vereinigte sich also das Vertrauen, welches Philo seinen Vordersätzen schenkte, noch obenein mit einem freilich kränkelnden und kraftlosen Gefühle einer falschen Frömmigkeit, die, fern davon zu ahnen, wie in wechselseitig sich bestimmendem Verhältnisse mit der Vorzüglichkeit des Geschöpfes die Majestät des Schöpfers sich steigere, den Menschen zur Ehre Gottes nicht tief genug zu erniedrigen weiß, um ihm die niederschlagende Lehre von einem dem Menschen völlig unbekannten Gotte zur theuern Ueberzeugung umzugestalten.

Damit sich aber doch zum Mindesten kein Zweifel wider seine Speculationen an diese Behauptung einer absoluten Unerkennbarkeit des höchsten Wesens anschlösse, berief er sich noch für letztere bald, wie in der angegebenen Stelle (aus de nomin. mutatione), auf göttliche Aussprüche, bald auf das Zeugniß menschlicher Weisheit, die diese schon früher erkannt habe, und erinnert hierbei namentlich an die freilich nur ähnlichen Aussprüche Plato's, daß es schwer sei den Schöpfer und Vater des Universums kennen zu lernen, und unmöglich die Kenntniß von ihm Andern mitzutheilen; [47]) bald endlich auch eben zur Beschämung für Die, welche etwa stolzern Sinnes, ihr Recht auf Erkenntniß Gottes nicht aufgeben möchten, auf noch augenfälligere Beweise ihrer Schwäche, wie de nomin. mutat. p. 1045. sqq. „Was ist es denn Wunderbares," sagt er an dieser Stelle, „wenn Das, was in Wahrheit ist, dem Menschen unerforschlich bleibt? Ist doch der in einem Jeden von uns wohnende Geist uns unbekannt. Oder wer kennt das Wesen der Seele, dessen Dunkelheit tausend Streitigkeiten unter den Sophisten erzeugt hat, indem sie Meinungen aufführten, die einander entgegengesetzt waren, oder auch aller Entstehungsanalogie (so möchte das Wort γένος hier übersetzt werden müssen) widerstritten?" [48]) Eine Zusammenstellung, die noch

47) S. oben S. 33. Note 7.

48) Leg. alleg. I. p. 57.: ὁ νοῦς (ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν) τὰ μὲν ἄλλα νοεῖ, ἑαυτὸν δὲ οὐ καταλαμβάνει· εἰπάτω γάρ τις· τί ἐστι καὶ ποταπός; πνεῦμα, ἢ αἷμα, ἢ ἀήρ, ἢ τί (sic leg.) ἕτερον

weit schlagender erscheint, wenn man berücksichtigt, was später noch weiter erörtert werden muß, daß Philo Gott als den in Allem wirksamen Geist (ὁ νοῦς τῶν ὅλων) betrachtete, wodurch dieser Schluß nun im strengsten Sinne von dem Geringern auf das Größere sehr viel an Bündigkeit gewann.

Sehr nahe mit dieser Unerfaßlichkeit Gottes zusammenhangend, ja, fast nur dem Ausdrucke nach von ihr unterschieden, ist die zweite Folgerung, welche Philo aus der als nothwendig angenommenen absoluten Entfernung aller Eigenschaften von dem göttlichen Wesen zog. Es ist die bei ihm und dann in der spätern Zeit sehr oft wiederkehrende Behauptung, daß vom Menschen kein Name gebraucht werden könne, der dem höchsten Wesen im eigentlichen Sinne zukäme. Es ist unnennbar und unaussprechlich (ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος).[49] Die Stelle des Moses, an welche Philo diese Ansicht anzuknüpfen pflegte, ist die schon früher einmal berührte Exod. III. 14.: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, die er hierbei um so lieber benutzte, da sie zugleich mit dem Belege auch den Grund dafür anzugeben schien, warum dem höchsten Wesen kein menschlicher Name im eigentlichen Sinne beigelegt werden könne. Beides findet sich angedeutet de vit. Mos. I. p. 614. Da nämlich Moses von Gott beauftragt ward, die Juden von dem göttlichen Willen, daß sie Aegypten verlassen sollten, zu benachrichtigen, und ihm nicht unbekannt war, daß seine Stammgenossen und die übrigen Alle an dem Gesagten zweifeln würden: sprach er zu Gott: „Wenn sie nun forschen, welches der Name Dessen sei, der mich schickt, und ich selbst ihn nicht nennen kann: werde ich dann nicht zu betrügen scheinen?“ Gott aber antwortete ihm: „Vor Allem sage ihnen, daß ich Der sei, der da ist, damit sie den Unterschied zwischen Dem, was an sich ist, und Dem, was nicht ist, erkennen und lernen mögen, daß mir

---

σῶμα· ἢ τοσοῦτόν γε· ἢ ὅτι σῶμά ἐστιν, ἢ ὅτι πάλιν ἀσώματον. Εἶτα οὐκ εὐήθεις οἱ περὶ θεοῦ σκεπτόμενοι οὐσίας;

49) De somn. I. p. 575. — de vita Mos. I. p. 614. (Gott spricht:) οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι, vergl. de nom. mutat. p. 1045.

kein Name im eigentlichen Sinne zukommt." Es war sonach keine ganz leere Grille, wenn es Philo so oft und so entscheidend nur als Folge menschlicher Schwäche bezeichnet, sich Gott unter einem Namen zu denken. Sei der Name welcher er wolle, es muß sich mit ihm und durch ihn hervorgerufen ein bestimmtes Bild vor unserer Seele formen und gestalten Dessen, den er nennt, wenn er nicht eben nichts Bestimmtes nennen und so kein Name sein soll. Und Dieß, diese bestimmte Gestaltung, diese beschränkende Fassung des Unermeßlichen und Unerfaßlichen in ein Bild — wenn auch nicht geformt aus Stein oder Holz, die kurz vorher noch völlig ungestaltet waren, als sie der Steinbrecher oder Baumfäller aus ihrer natürlichen Verbindung lostrennte und deren den (aus ihnen gebildeten) Göttern verschwisterte und verwandte Theile zu Wasserbecken, Fußbänken und noch andern unedlern Gefäßen verwendet worden sind, [50]) wenn auch nur die Fassung in das geistige Bild eines Begriffs — Dieß war es, was dem Philo, der ja einmal nur einen vollkommen eigenschaftslosen und unerfaßlichen [51]) Gott für vollkommen göttlich halten zu können meinte, so ganz unwürdig erschien, daß er meinte, gegen einen solchen Wahn in allen Formen, in welche er sich kleiden möchte, ankämpfen, ihm jeden Anhaltungspunkt, an welchen er sich anschlösse, entnehmen, ihm jede Unterlage, auf welcher er mit einiger Bequemlichkeit ruhen könnte, entrücken zu müssen. „Die Namen", spricht er de nomin. mutat. p. 1046., „sind Abzeichen geschaffener

50) Dieß de vit. contemplat. p. 890. Ein ähnlicher Ausfall auf die Thorheit solcher Götzendiener de decal. p. 754., wo er sie daran erinnert, wie es doch immer das höchste Streben sein müsse, Gott ähnlich zu werden. Sie möchten also diesen Steinbildern nachstreben; mit ihren Augen nicht sehen, mit ihren Ohren nicht hören u. dergl.

51) Denn Letzteres schloß sich natürlich an. Ein vom Geist aufgestelltes Bild wurde doch von diesem erfaßt; vergl. leg. alleg. I. p. 57.: εἰκότως οὖν ὁ Ἀδὰμ. τ. ἐ. ὁ νοῦς τὰ ἄλλα ὀνομάζων καὶ καταλαμβάνων ἑαυτῷ ὄνομα οὐκ ἐπιτίθησιν, ὅτι ἑαυτὸν ἀγνοεῖ καὶ τὴν ἰδίαν φύσιν.

Dinge (*γεννητῶν σύμβολα*). Suche sie nicht bei unerschaffenen Wesen.“ Jeder Name, er sei welcher er wolle, setzt den Genannten, indem er ihn auf der einen Seite beschränkt, auf der andern in eine engere Verbindung mit etwas Anderm. Darum konnte dem Philo kein Name Gottes genügen. „Der Seiende“, spricht er de nomin. mutat. p. 1048., „ist nicht Eines von denjenigen Gegenständen, welche in eine gewisse Verbindung zu irgend etwas Anderm treten (*τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τι*). Es erfüllt sich selbst, es ist sich selbst genug, auf gleiche Weise wie vor dem Entstehen der Welt, so nachdem das All geworden ist.“ Selbst der Name „Gott“ dünkte ihn darum nicht edel, nicht das höchste Wesen, wie es ist, erfassend. Auch der Name „Gott“ drückte ihm nur ein Verhältniß des höchsten Urgrunds zu dem Geschaffenen aus, [52]) und konnte darum nicht im eigentlichen Sinne (*κυρίως*) von diesem selbst gebraucht, mußte darum einem niedern Wesen ertheilt werden, welchem Philo es auch zugestand, daß es mit dem Geschaffenen in Berührung kommen könne. So war es der göttlichen Natur gemäß zu sein und nicht genannt zu werden. [53]) Die einzigen Bezeichnungen, die dem höchsten Wesen nach Philo zukommen, eben weil sie keine Namen sind, die das Unerfaßliche in sich begreifen wollen, sondern Bezeichnungen des Einzigen sind, was uns von ihm bekannt ist, seines einfach-eigenschaftslosen Vorhandenseins, sind die bereits früher erwähnten des Einen und Einzigen (*τὸ ἕν*), [54]) des Seienden (*ὁ ὤν, τὸ ὄν*) [55]) und des in Wahrheit Vorhandenen (*τὸ ὄντως*

---

52) Nämlich das der Güte, wie später mit Weiterm erörtert werden wird.

53) Gott spricht (de nom. mutat. p. 1045.): *εἶναι πέφυκα οὐ λέγεσθαι.* — de somn. I. p. 599.: *καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος εἰ ἐστί τι τοῦ ὄντος ὄνομα σαφῶς ἔγνων, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις καταχρώμενος ἐρεῖ, λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ ὄν.*

54) S. Note 26. dieses Kap.

55) S. daselbst Note 21.

ὄν, [56]) τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, [57]) ipse schlechthin), [58]) letztere, Bezeichnungen, deren völliges Gewicht nur Derjenige richtig abwägt, der im Voraus berücksichtigt, daß Philo im eigentlichen Sinne des Worts nichts Anderes, als dieß wahrhaft Seiende in That und Wahrheit vorhanden glaubte. Eine Ansicht, die wir jetzt bloß zur nähern und vollständigern Deutung dieser Bezeichnungen als Ueberzeugung Philo's hinstellen. Erst später werden wir versuchen, mitzutheilen, wie er sie faßte und zu sichern unternahm. So viel wird sich nun aber schon zum Voraus mit Leichtigkeit ergeben, wie wichtig dem Philo die oben bezeichnete Stelle sein mußte, in welcher sich Gott keine andere Bezeichnung beilegen wollte, als vorzugsweise die τοῦ ὄντος, wodurch er sich noch Nichts beifügte, so daß es dem menschlichen Verstande möglich gewesen wäre, ihn zu erfassen, sondern nur bei seinem Vorhandensein stehen blieb; [59]) und wie grade sie mehre seiner wichtigsten Dogmen trug. Ein Beleg zu Dem, was früher angegeben ward, daß diese Stelle (freilich aber nur in der alexandrinisirenden Uebersetzung) in unserm Alexandrinismus keine geringe Rolle spielte.

Wenn wir Das, was wir bisher über die Ansichten mittheilten, zu denen Philo in Betreff der letzten Ursache alles Er-

---

56) De gigant. p. 295.

57) De vit. Mos. II. p. 664.

58) Quaest. in Genes. I. 99.

59) De somn. I. p. 599. (Gott hat gesagt): ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ἵν' ὧν ἀδύνατον ἀνθρώπῳ καταλαβεῖν μὴ ὄντων περὶ θεὸν ἐπεγνῶ τὴν ὕπαρξιν. Der Sinn ist durch eine ungewöhnliche Attraction unklar geworden. Philo hat sich in seine Worte verwickelt und man hat zu übersetzen: damit doch der Mensch Gottes Vorhandensein erkennen möge, da Das nicht vorhanden ist, ohne welches (τούτων μὴ ὄντων, ὧν μὴ ὄντων ἀδύνατον rell.) es dem Menschen unmöglich ist, Gott selbst zu erfassen. Ganz verfehlt und ohne Sinn ist die Uebersetzung bei Mangey: „ut quae homo non possit cogitare a Deo abesse". Mit mehr Sinn, doch auch fehlerhaft Höschel: „ut cum homo non possit cogitare, nisi quae non adsunt Deo, saltem eum esse credat".

schaffenen gelangte, in kurzen Ueberblick gefaßt uns vor Augen stellen, die unendliche Vollkommenheit und Einfachheit uns vor unsern Geist zurückrufen, die dem menschlichen Verstande keinen Begriff, die der menschlichen Sprache kein Wort übrig läßt: so möchten wol auch wir uns veranlaßt fühlen zu Philo zu sprechen, was Plotin [60]) nach einer ähnlichen Darstellung Dessen, was er für völlig einfach erkläre, sich von seinen Lesern zurufen läßt: „Nun schweig' aber auch über dein Einfaches, da du es ja selbst für unerfaßlich und unaussprechbar erklärst." Und fürwahr, es möchte scheinen, als hätten wir hierzu nicht minder Recht; denn waren jene Vordersätze begründet, die in dem Bisherigen entwickelt vorliegen: so schien es an sich widersprechend und selbst für jenes Wesen unmöglich, den Menschen zur nähern Einsicht Gottes hinzuleiten. Ja, Philo selbst scheint die Unmöglichkeit einer solchen Offenbarung als Folgesatz seiner Ansichten anzuerkennen. Wenigstens läßt er einmal [61]) bei Erklärung der Bitte Mosis zu Gott (Exod. **XXXIII.** 13.): „Offenbare du dich mir selbst", diesen darauf antworten: „Dieß Streben nehme ich als lobenswerth mit Beifall auf, die Bitte aber steht keinem geschaffenen Wesen zu, doch will ich dir gewähren, was du zu empfangen fähig bist (*τὰ οἰκεῖα λημφομένῳ*); denn so viel zu empfangen, als ich mit Leichtigkeit geben kann, vermag kein Mensch und nicht nur die menschliche Natur, sondern weder der ganze Himmel, noch die ganze Welt vermag mich zu erfassen."

Und doch würden wir uns gar sehr irren, wenn wir meinten, wir stünden nun in Wahrheit am Ausgange der philonischen Speculationen über das göttliche Wesen, wir sind vielmehr eben erst an der Schwelle zu ihnen angelangt und es darf uns Dieß nicht befremden. Denn es ist eine Bemerkung, die in der Geschichte der Religionsphilosophie aller Jahrhunderte ihre reichlichen Belege findet, daß Diejenigen, welche am meisten

60) Ennead. III. 8. 8.

61) De monarch. I. p. 816. 7.

von den Schwierigkeiten der Erkenntniß Gottes reden, doch in der That am allermeisten von ihm zu wissen pflegen. Auch würde ein Verwerfen aller nähern Berührungen des Menschlichen mit dem Göttlichen für einen jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen völlig unthunlich gewesen sein. Es würde Dieß, wie ihrem vornehmsten philosophischen Bedürfnisse, so ihren höchsten philosophischen Wünschen schlechthin zuwidergelaufen sein. Beide verlangten, wie wir oben sahen, das Vorhandensein und mithin die Möglichkeit der Rechtfertigung der innigsten Gemeinschaft des Menschen mit dem vollkommen Göttlichen theils im Allgemeinen, wie solche vom Judaismus, als einer geoffenbarten Lehre, überhaupt vorausgesetzt ward, [62]) theils im Einzelnen, wie solche die alexandrinischen Juden vermöge ihrer klimatischen Wünsche ersehnten. [63])

So denn auch bei Philo; und ob er schon auf das Bestimmteste und Wiederholteste im Satze und in dessen Ausführung behauptet hatte, daß nur das Göttliche sich selbst zu erforschen vermöge und dem Menschen nichts Anderes zustehe, als die Ueberzeugung von dessen Vorhandensein: so sind doch seine fernern Philosopheme fast nur Theologumene, und ungescheut spricht er es aus, daß er eben die Erkenntniß Gottes, wie er sei, als Ziel aller seiner philosophischen Bestrebungen, ja, als Endzweck des menschlichen Daseins überhaupt ansehe. So klärlich de sacrific. p. 860. Nachdem er die Thorheit der Menschen gescholten und beklagt hat, die entweder in ungemessener Selbstliebe Dessen, der in That und Wahrheit Gott ist, vergäßen und Anbeter der Vernunftschlüsse [64]) oder der Sinne jetzt Dieses, jetzt Jenes zum Gott umbildeten, oder auch vollkommen ohne Gott lebten, oder die im Gegensatze zu letztern eingebildete Göttergenealogieen aufführten: fügt er

62) S. oben S. 42. u. 115.

63) S. oben S. 44.

64) *Τοῦ νοῦ θιασῶται*, näher bestimmt durch die bald darauf folgenden Worte *τὸν λογισμὸν ἐξεθείωσαν.*

im Frohgefühle seiner bessern Einsicht und seines edlern Strebens die Worte an: „Aber wir Schüler und Befreundete des Propheten Moses lassen nicht ab von dem Forschen nach Dem, was wirklich vorhanden ist, fest glaubend, daß Dieses zu erkennen das Ziel des Glücks, ein ununterbrochenes Leben sei, indem auch das Gesetz (Deuteron. IV. 4.) sagt, daß Die, die Gott nahe sind, lebten. Eine wichtige, dem Weisen theure Lehre. Denn in Wahrheit sind Die, die von Gott geschieden sind (ich lese ἄθεοι mit Mang. an der Stelle von ἄθλιοι), an der Seele tod; Diejenigen aber, die bei dem einigen Gotte ihre Stellung eingenommen haben, leben ein unsterbliches Leben.“ „Das Ziel dieser Laufbahn“ (sagt er anderswo) „ist die Erkenntniß und das Wissen von Gott.“ [65]) Ja, er unterscheidet selbst leg. alleg. III. p. 79. unbedenklich in Worten, deren Sinn die Folge noch klärer enthüllen wird, von der niedern Erkenntniß Gottes, die wir uns durch Kenntniß seiner Werke erwürben, die vollkommnere und reinere, das Gottschauen, [66]) das z. B. dem Moses zu Theil geworden sei, „indem er, das Geschaffene überschreitend, eine augenfällige Darstel-

65) Qd. D. sit immut. p. 314.: τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. Vergl. de ebrietate p. 251.: τελειότερον τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν; — de migrat. Abrah. p. 395. genannt als μεγίστη πασῶν δωρεά. — de Abrahamo p. 358.: ὅτῳ δ' ἐξεγένετο μὴ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα ἐν τῇ φύσει, δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾶν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἵστω προεληλυθώς. — leg. alleg. III. p. 69. — quod deter. p. 171.

66) ἡ τοῦ ὄντος θέα de migrat. Abrah. p. 414. cl. de ebriet. p. 262. — ἡ ὄψις θεοῦ qd. deter. p. 184. — ἡ θεία φαντασία de nomin. mutat. p. 1044. — ἡ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις leg. alleg. III. p. 69. Vergl. außerdem Note 65. u. 67. und die Bezeichnungen: ὁρᾶν τὸν θεὸν de migrat. Abrah. p. 419. — leg. alleg. II. p. 1103. — φαντασιοῦν τὸ ἀγέννητον quod det. pot. p. 184. — ἰδεῖν, καθορᾶν, βλέπειν τὸν ὄντα leg. alleg. II. p. 1102. — de conf. ling. p. 332. — leg. alleg. III. p. 92.

stellung [67]) des Unerschaffenen empfing und durch diese ihn selbst und seinen Schatten (die Welt) ergriff." [68])

Es war sichtlich für Philo nur Eine Lösung dieses Räthsels möglich, nur Ein Weg, auf welchem er das scheinbare Mißverhältniß zwischen menschlicher Kraft und menschlicher Bestimmung im Leben wie in der Philosophie ausgleichen konnte, der aber auch zugleich den philosophischen Grund an die Hand gab, warum in dieser Erkenntniß die höchste Seligkeit gesucht werden müsse. Das Göttliche konnte nie in den Bereich des Menschlichen treten: wie, wenn der Mensch sich zu göttlicher Würde emporzuheben vermochte; wie, wenn auch in dem Menschen der Keim göttlichen Wesens ruhte, der Entwickelung zu eignem göttlichen Wesen und eigner göttlichen Kraft fähig; wie, wenn der Mensch also zur Ebenbürtigkeit mit Gott geadelt, Gott ebendeßhalb zu schauen vermochte, weil er nun ihm selbst gleich war? [69])

Von dem tüchtigen Grunde solcher hohen Hoffnung, die ihn selbst begeisterte und allen seinen Bedürfnissen und Wünschen entsprach, Andere zu überzeugen, darnach stand Philo's Sinn. Für diesen Zweck stritten in näherer und weiterer Ferne glücklicher oder minder glücklich alle Kräfte seines Geistes. Er war der Mittelpunkt seiner philosophischen Bestrebungen.

Allein bevor wir von Feststellung seines philosophischen Endzwecks zum Nachweise übergehen, wie er denselben zu erreichen strebte, ist es nothwendig noch einen Punkt zu berühren, der für Behandlung der philonischen Philosophie von der entscheidendsten Bedeutung ist und an keinem Orte klärer als hier erläutert werden mag. Er bedarf um so mehr der sorg-

---

67) *Ἔμφασιν ἐναργῆ*, vergl. qd. deter. pot. ins. p. 184., s. Note 40. dieses Capit.

68) Aehnliches de vit. Mos. I. p. 627. sq.

69) Vergl. de migrat. Abrah. p. 396. sq. — qd. deter. p. 161.: *πᾶσι τοῖς μέσοις ἀόρατος ὢν* (*ὁ θεός*); den Vollkommnen in keine Weise, wie denn Moses ein *θεατὴς τῆς ἀϊδοῦς φύσεως*, ein *θεόπτης* war, de nomin. mut. p. 1045.

fältigsten Beachtung und verdient sie, da daraus, daß er ganz übersehen, oder doch sehr geringschätzig behandelt ward, unglaublich viel Mißverständnisse und ungerechte Beurtheilungen unseres Philo erwachsen sind. Auch der neueste Bearbeiter des letzteren würde sich bei sorgsamer Beherzigung jenes gewiß nicht veranlaßt gefunden haben, in dem Ganzen der philonischen Lehre ein mürbes und loses Gewebe zu erblicken, das kaum von der Phantasie zusammengehalten werde, während der Verstand überall schneidende Widersprüche finde. [70]) Dieser vorzüglich wichtige und doch so wenig beachtete Punkt besteht in einer strengen Unterscheidung der eigentlichen und uneigentlichen, der genauern und minder genauen Redeweise, die bei Philo namentlich in der Lehre von Gott und den göttlichen Eigenschaften um so sorgfältiger und umsichtiger gehandhabt werden muß, je leichter, ja, nothwendiger sich grade bei dieser eigentliche und uneigentliche Rede mischen konnte und je durchgreifender wichtig diese Lehre für die Durchschauung und Constituirung der ganzen philonischen Weltansicht ist. Es ist unumgänglich nöthig hierüber noch einiges Nähere beizubringen.

Mochte auch Philo sich und Andere davon überzeugen, daß der Mensch im Stande sei, die Schwachheit seiner eignen Natur zu bannen und sich, ob er schon in seinem gewöhnlichen Zustande vollkommen unfähig war, Gott auf irgend eine Weise zu erkennen, so zu vergeistigen und zu vergöttlichen, daß er Gott schaue: so konnte er doch keinesfalls die Hindernisse der Sprache beseitigen, die sich ihm entgegenstellten, wenn er nun Andern mittheilen wollte, was er selbst auf solchem Wege gefunden und genossen habe. Gott und Göttliches blieben auch Dem, der sich zu so hoher Würde und Seligkeit empor geschwungen hatte, immer unaussprechlich und unbeschreiblich. So lange er also kein geistigeres Vehikel der Mittheilung zwischen Geistern an-

70) Gfrörer kritische Geschichte des Urchristenthums 1. Bd. 2. Abtheil. S. 1.

wenden konnte, als die Sprache: so lange konnte er immer nur in uneigentlicher und unentsprechender Weise das ihm Aufgeschlossene Andern enthüllen. Er mußte natürlich Gott nennen und beschränken, wenn er sich irgend wie über ihn verständlich machen wollte. Daher der natürliche und nothwendige Widerspruch zwischen seinen religiösen Grundsätzen und seinem religiösen Unterrichte.

Klares Zeugniß aber dafür, daß der Gegensatz zwischen Wort und Lehre bei Philo grade von diesem Standpunkte aus aufgefaßt und beurtheilt werden müsse, nämlich von der Unmöglichkeit aus das Göttliche in Worten rein zu erfassen und dem Bedürfnisse der Menschen näher über Gott belehrt zu werden, gibt die Mühe, mit der er sichtlich nach Worten ringt, mit der er diesen, die ihn immer und immer in dem Materialen festhalten, ihr geistigstes Element zu erpressen sucht, und die öfters ausgesprochene Klage, daß der Reichthum seiner Sprache zu arm, daß sein Geist zu irdisch sei, um festhalten oder auch nach Außen zu wahrnehmbar machen zu können, was er Ueberschwengliches und Unnennbares in sich trage. [71])

---

71) Vergl. u. A. legat. ad Caj. p. 992. sq. Hier will er das Glück Dessen beschreiben, der Gott schaue, und will zeigen, welchen beseligenden Einfluß solches Gottschauen auf den Menschen üben müsse. „In welch' reichem Maße", ruft er aus, „muß sich Tugend, Schönes und Gutes in der Seele Dessen finden, welcher alles Geschaffene überschreitend das Unerschaffene und Göttliche zu schauen gelehrt ist, das erste Gute und Schöne und Glückliche und Selige, oder wenn wir die Wahrheit sagen sollen Das, was besser ist als das Gute und seliger als das Selige und glücklicher als das Glück selbst und wenn noch irgend etwas Vorzüglicheres genannt werden mag. Denn nicht vermag das Wort hinaufzuklimmen zu dem Gott, der nicht berührt und nicht ergriffen werden kann, sondern es sinkt zurück und reicht nicht hinauf zu ihm (*ὑπονοστεῖ καὶ ὑποῤῥεῖ*), unfähig, eigentliche Ausdrücke an die Hand zu geben, die zu Stützpunkten dienen und Aufklärungen über ihn geben könnten (*ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι πρὸς δήλωσιν*) — —. Und nicht der ganze Himmel, ob er schon zur vernehmlichen Stimme würde (*ἔναρθρος φωνή*),

Rechtfertigung aber solchen Unternehmens, daß er zu Nutzen und Frommen schwächerer Brüder, die außerdem auch nicht eine Ahnung erhielten, wessen Glücks und welcher Höhe der Mensch und folglich auch sie fähig seien, das Vollkommne und Geistige durch Unvollkommnes und Sinnliches zu entweihen, glaubte er in dem Vorgange des Göttlichen selbst zu finden, welches ja auch seine Majestät nicht für zu unverletzlich geachtet habe, um nicht zum Wohle der Menschen, denen Kenntniß des vollkommensten Wesens das vollkommenste Glück sei, in Worten, diesen verständlich, wenn schon seiner nicht entsprechend, sie zu belehren und belehren zu lassen. Schon die Offenbarung selbst als solche, die Philo ja unbedingt als vorhanden setzte, war ein Beleg hierzu, indem diese doch sichtlich in menschlicher Rede Unterricht über göttliche Dinge enthielt. [72]) Bestimmter noch vertheidigte aber Philo einen solchen letztern durch die Worte der Schrift selbst Exod. III. 14. f., damit das göttliche Ansehen die Rechtfertigung der menschlichen Schwäche übernähme. [73]) Nachdem er nämlich bei Erklärung dieser Stelle durchgeführt hat (was wir oben bereits berührten), wie Gott durch den Ausspruch er sei, der da ist, erklärt habe, daß er nur sei und nicht genannt werden könne, fügt er de Abrah. p. 357. hinzu, daß Gott nach ihr dennoch dem menschlichen Geschlechte eine (für dieses) geeignete Benennung (*κλῆσιν οἰκείαν*)

---

möchte für treffende und passende Ausdrücke leicht Mittel finden." de sacrif. p. 147.: *οὐδὲ τὰ ὅσα ἀνθρώποις ἐπὶ θεοῦ κυριολογεῖται, κατάχρησις δὲ ὀνομάτων ἐστὶ παρηγοροῦσα τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν.*

72) Dieß ausdrücklich hervorgehoben de post. C. Mg. T. I. p. 253.: *ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀναλογοῦντας τῷ μεγέθει τῆς αὐτοῦ λογιότητος χρησμοὺς ἀναθέγγεται, πρὸς δὲ τὴν τῶν ὠφεληθησομένων ἀεὶ δύναμιν;*

73) Zu ähnlichen Zwecken benutzt Philo auch Exod. XIII. 11. (de sacrific. Caini et Ab. p. 146.): *καὶ ἔσται ὡς ἂν εἰσαγάγῃ σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν τῶν Χαναναίων, ὃν τρόπον ὤμοσε τοῖς πατράσι σου.* Auch diesen Schwur glaubt er von Gott der menschlichen Schwachheit halber gethan.

seiner gewährt habe, nicht als ob er selbst, sondern weil die Menschen einer solchen bedürften, damit sie doch ihre Zuflucht zu ihm in Flehen und Beten nehmen könnten und es ihnen nicht an heilsamer Hoffnung gebräche. Dieß glaubt er namentlich [74]) in den Worten derselben zu finden, welche Gott zu Moses sprach: „Also sollst du zu den Kindern Israel reden: Der Herr, eurer Väter Gott, der Gott Abraham's, der Gott Isaak's und der Gott Jakob's hat mich zu euch gesandt". Hierdurch glaubte er nämlich die Menschen von Gott selbst berechtigt, sich der Namen Herr und Gott auch von ihm, dem völlig Namenlosen, zu bedienen. Aber ängstlich besorgt, nicht mißverstanden zu werden, dringt er an eben der Stelle, in welcher er der menschlichen Schwäche weicht, ernstlich darauf, daß dieß Weichen nur als Folge menschlicher Schwäche anerkannt werde, und benutzt, um Dieß eindringlicher einzuschärfen, die Worte, welche Jehovah an die erwähnten anschließt, und die auch, in der Form der alexandrinischen Uebersetzung freilich leichter als im Urtexte, die Hand zu einer solchen Beschränkung bieten konnten: *τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς* Exod. III. 15. Sehr bestimmt hebt hier Philo Dieß hervor, daß dieser Name bloß ein weltlicher (*αἰώνιον*) gleichsam nur für diese Menschenwelt gebilligter genannt werde, keineswegs aber ein vorweltlicher, d. h. ein dem höchsten Wesen auch ohne jene sich zu menschlicher Schwäche herablassende Güte eigenthümlicher Name sei, [75]) daß dieser nun allerdings die Fassungs- und Verstandeskraft der Menschen nicht überschreite, um — der Ursache gemäß, warum er gegeben ward — das Anden-

---

74) Vergl. die erläuternde Parallelstelle de nomin. mutat. p. 1046.

75) Daß Philo Dieß unter einem *ὄνομα αἰώνιον* dachte, liegt, glaub' ich, in dem Zusammenhange der ganzen Schlußreihe und unserer einzelnen Stelle (de nom. mut.) an sich klar vor; *ὄνομα αἰώνιον, ὡς ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον, οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος.* Bei der Erklärungsweise, die Philo überhaupt befolgt, kann es unmöglich befremden, daß er diese Worte anderswo (de Abrah. p. 357.) anders faßt.

ken an Gott ihnen zu erhalten und zu befördern (μνημόσυμον), aber dem ausdrücklichen Worte Gottes zu Folge nur für die erschaffenen Geschlechter (γενεαῖς), nicht den unerschaffenen Naturen (φύσεσιν ἀγεννήτοις) angemessen sei.[76]) Nach solcher Er-

---

76) Philo kannte dagegen auch einen göttlichen Namen, der diesem αἰώνιον und μνημόσυμον entgegengesetzt und für die unerschaffenen Naturen berechnet war; denn alles bisher über die Namenslosigkeit des göttlichen Wesens Gesagte bezieht sich bei Philo nur auf menschliche und eben deßhalb menschlich-bezeichnende und menschlich-beschränkende Namen. Neben Verwerfung dieser nahm er also allerdings einen göttlichen Namen an, der aber im strengsten Sinne des Worts ein göttlicher, das Göttliche durch das Göttliche bezeichnender Name war. Dieß findet in dem, was wir bereits oben kürzlich über die göttliche Erkenntniß beigebracht haben, seine Analogie und mit ihr seine Erklärung. Gott erschien als von Menschen unbegriffen und in so fern diese alle ihre Erkenntniß auf Qualitäten stützen als unbegreiflich. Fern aber war Philo davon anzunehmen, daß Gott überhaupt nichts Erkennbares sei. Er spricht vielmehr zu wiederholten Malen von einer Selbsterkenntniß Gottes, ja, sogar nicht selten, wie angedeutet, von einer Erkenntniß Gottes durch Menschen, die ihren Körper, ihren Geist, die Erde, die Welt, den Himmel, Alles in Allem hinter sich ließen, um, selbst Gott, Gott zu erkennen wie er ist. Völlig parallel läuft die Behauptung über die Benennung Gottes. Hinweg mit jedem menschlich-göttlichen Namen; Gott ist Menschen und menschlichen Namen unerreichbar. Wie ihre Begriffe auf Qualitäten: so ruhen ihre Namen auf Bildern. Namen sind ihnen Symbole für erschaffene Dinge, sind Schatten ähnlich, die nur dem Körperlichen folgen (de nomin. mut. p. 1046.).

Wohl gibt es dagegen einen göttlichen, göttlich bezeichnenden Namen, der aber nicht bis zu dem Geschaffenen hindurchdrang, der unaussprechlich ist (*οὐχ ὃ διῆλθεν εἰς γένεσιν· ἄῤῥητον γὰῤ τοὔνομα* quis rer. divin. haeres p. 504.; Worte, in deren Sinn Mangey gar wenig eindrang, als er zu lesen vorschlug: *οὐχ ὃ οὐδ' ἦλθεν* rell.). „Nur den unerschaffenen Wesen ist er erfaßlich u. unter den Menschen Denen allein, deren Ohr u. deren Zunge durch Weisheit gereinigt ist, verstattet, im Heiligthume ihn auszusprechen u. zu hören; und sonst Niemandem und nirgends"; mit welchen letztern Worten (de vita Mos. II. p. 670.) Ph Diejenigen andeutet, von Denen er anderwärts

klärung würde es in der That ungerecht sein, mit Philo darüber zu rechten, daß auch bei ihm neben seinen bestimmten Erklärungen über die Namenlosigkeit des höchsten Wesens die Bezeichnungen desselben als Herr und Gott unzählige Male hinlaufen, wobei er dann aber freilich letztere namentlich fest genug hält, um sie dem höchsten Wesen zuweilen ausschließend und,

---

sagt, daß sie sich schon hier zur göttlichen Würde aufgeschwungen hätten (cf. ibid. p. 682.).

Dieser heilige göttliche Name ist das Tetragrammaton, eingegraben auf das goldne Brustschild des Hohenpriesters, ein Name, den Philo für das Heiligste hielt (de Mos. II. p. 670. 3.) u. vor dessen Entheiligung er nicht nachdrücklicher warnen zu können meinte, als durch Berufung auf Levit. XXIV. 15. 16., wo allerdings, wenn man der Uebersetzung der LXX folgte, gesagt ward, daß Der, welcher Gott lästre, Strafe für seine Sünden empfangen werde, daß aber Der, der den Namen des Herrn (Jehovah) auch nur nennen würde, sterben müsse. Wir werden weiter unten bei der Untersuchung über die LXX Gelegenheit finden, nachzuweisen, wie die Uebersetzer bereits durch eine gleiche Ansicht zu diesem dem Urtexte fremden Sinne kamen. Für jetzt mag es hinreichen, noch darauf aufmerksam zu machen, mit wie zartem Sinne Philo auch das Gemüth für die Heilighaltung und Vermeidung des göttlichen Namens zu gewinnen wußte. „Pflegen doch", fügt er in der letzterwähnten Stelle bei, „Pflegen doch Diejenigen, die für die Ehre ihrer Eltern Sorge tragen, nicht wol die Eigennamen derselben zu nennen, ob diese schon nur Sterbliche sind, sondern bezeichnen sie mit den Namen der Natur: Vater, Mutter, damit sie zugleich mit dem Namen die unübertrefflichen Wohlthaten erwähnen, die sie von ihnen empfingen, und ihre eignen dankbaren Gesinnungen. Mögen also Diejenigen noch einiger Nachsicht gewürdigt werden, die in Folge der Unbesonnenheit der Sprache den heiligsten und göttlichsten Namen zur unpassenden Zeit gebrauchen u. sich seiner nur zur Ausfüllung ihrer Rede bedienen?"

Freilich leuchtet es aber doch zuletzt bei dieser ganzen Warnung nicht recht ein, wie bei einem Namen, dessen sich der Mensch nur in den heiligsten Augenblicken seines Daseins bewußt werden *konnte*, wo das Göttliche in ihm eigentlich allein das Seiende und Agirende war, auch nur die *Möglichkeit* eines Mißbrauchs desselben vorlag.

wie es scheint, im wirklich-eigentlichen Sinne zu vindiciren, indem er erklärt, sie sei nur im uneigentlichen Sinne (*καταχρήσει*) auf etwas Anderes übergetragen, es auch durch bestimmende Zusätze des Artikels oder der Worte „der erste Gott, der wahrhaftige Gott" angedeutet glaubt, oder selbst andeutet, wenn sie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung von der letzten Ursache aller Dinge verstanden werden solle, [77]) ohne daß man doch es dann jemals außer Acht lassen dürfte, daß dieser dem Göttlichen eigenthümliche Name immer nur aus Herablassung zu menschlicher Schwäche zugestanden worden sei.

Von solchem Standpunkte aus muß es denn ferner auch betrachtet und beurtheilt werden, wenn Philo Gott, ob er ihn schon zu wiederholten Malen eigenschaftslos nennt, doch nicht selten die verschiedensten Prädicate beilegt und so in fortwährendem Kriege mit sich selbst zu stehen scheint. Zwar diejenigen Eigenschaften Gottes, welche wir bereits oben berührten, daß er unveränderlich, höchst einfach, leidenschaftslos, glückselig,

---

77) Vergl. de somn. I. p. 599.: *ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενόμενοι πλείους· διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, τὸν δὲ καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου.* — de vita Mos. II. p. 683. Gott heißt *ὁ εἷς ὄντως ὢν θεὸς* de cherub. p. 112., *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὄντως θεὸς* de decal. p. 756., *ὁ ὄντως θεὸς* de somn. I. p. 593., *αὐτὸς ὁ θεὸς* ibid. p. 574. (*ὁ μόνος θεὸς* de poster. C. Mg. T. II. p. 261.). Alles Dieß dann offenbar in nicht mehr nothwendiger und darum auch nicht mehr entschuldigbarer Ungenauigkeit der Rede oder des Denkens. Veranlaßt aber wurde diese durch den natürlichen Wunsch, den (einmal so genannten und zu nennenden) Gott, ohne den doch alles Andere, was sonst etwa noch mit diesem Namen bezeichnet werden mochte, seinen Ursprung verdankte, auszuzeichnen, so daß eigentlich „der in Wahrheit seiende und so zu nennende Gott" mit dem ersten Gott zusammenfiel, wie das Urgöttliche, was wir später näher sehen werden, auch zu nennen war. Was nun aber Das sei, was nach Philo im uneigentlichen Sinne Gott genannt werden könne, kann auch nur Gegenstand späterer Untersuchungen sein.

frei u. A. sei, hätte er ohne Widerspruch mit einem vollkommen eigenschaftslosen Wesen verbinden mögen. Diese alle sind nämlich bei Philo mehr negativ oder privativ gedacht, wenn schon positiv und attributiv ausgesprochen, wie wir Dieß bei Angabe jener Bestimmungen schon dadurch nachgewiesen haben, daß sie sich bei Philo alle aus der Unveränderlichkeit des höchsten Wesens, oder aus dem mit Mangel an allen Attributen nothwendiger Weise verbundenem Mangel der Veränderung desselben ableiteten und constituirten. Wenn nun aber auch diese offenbar auf keine Weise berechtigen, den Philo eines Widerspruchs mit sich selbst zu zeihen und die einzelnen Sätze desselben als höchstens durch ein mürbes und loses Gewebe der Phantasie zusammengehalten zu betrachten: so möchte es allerdings bei Weitem bedenklicher erscheinen, wenn wir Gott von Philo zu wiederholten Malen als neidlosen Schöpfer des Alls, als gütigen und weisen Regenten desselben bezeichnet und in mehre anderweite Verbindungen zur Welt gestellt sehen. Während Dieß namentlich mit dem bestimmt ausgesprochenen Streben zu streiten scheint, das höchste Wesen außer Verkehr mit der Welt zu bringen, es durch Aufhebung jeder Berührung mit dem nothwendig Veränderlichen nicht selbst in nothwendiger Theilnahme an der Veränderung denken zu müssen, es nicht durch eine ausschließende Beziehung vorzugsweise auf etwas Bestimmtes hinzurichten und folglich in seinem Einflusse auf Andere zu beschränken: widerstritte Dieß auch dem Ansehen nach der andern Annahme, die bei Philo vorliegt, daß die Verbindung des Urgöttlichen mit dem Materialen keineswegs in dem unmittelbaren Auf-einander-wirken dieser beiden Elemente bestehe, sondern daß diese durch Zwischenwesen vermittelt werde, denen eine solche Berührung der Materie angemessen sei und die er dann auch als Schöpfer und Regierer der Welt im eigentlichen Sinne bezeichnete. Schein genug über Philo abzuurtheilen, ihn eines doppelten unbedachten Selbstwiderspruchs zu zeihen für Diejenigen, die ein consequentes Denken nur für sich und ihre Schule in Anspruch nehmen, oder mit einer wenigstens dem Geschichtschreiber des Entwickelungsganges der philosophirenden

Vernunft nicht zustehenden selbstzufriedenen Beruhigung bei eigen-erworbener oder fremder, liebgewonnener Denkweise, von dieser, wie von untrüglichen Rechtsgrundsätzen aus die frühern Entwickelungskeime und Bildungsformen vornehm zu begutachten pflegen und bei dem Bestreben, ihre oder ihres Meisters philosophische Sätze wie durch das Monopol der Wahrheit, so durch die Frische der Neuheit empfohlen zu sehen, sich mit sichtlicher Vorliebe in der Darlegung der Irrthümer Früherer bewegen, bei einzelnen Mängeln derselben krittelnd verweilen, einzelne scheinbare oder wahre Widersprüche sorgsam erspähen, während sie mit flüchtigem und vornehmen Fuße über die Vorzüge jener hinweggleiten, oder doch dieselben, da sie ihrem Urheber einmal die philosophische Weihe abgesprochen haben, nicht weiter beachten zu müssen glauben. Möchten sie sich doch der Mühe nicht überheben, zu versuchen, ob sie vielleicht das ganze philosophische Gebäude, wie eben es errichtet vor uns steht, mit eignem philosophischen Geiste zu umfassen vermöchten, daß es noch einmal Leben und lebendige Gestaltung gewinne und sie nun durch diese geistige Palingenesie in den Stand gesetzt würden, es in seine einzelnen durch einander gehaltenen Theile verfolgen zu können, wo dann so mancher Widerspruch schwinden und selbst so manche Verirrung, zwar als Verirrung, aber doch als für die Harmonie des Ganzen in ihren Ursachen und Folgen sehr beachtenswerthe Verirrung erscheinen würde, gleich den Uebeln in der Welt, die in der artigen Erzählung des Leibnitz selbst dem vertriebenen Tarquinius von den Thürmen der Minerva aus betrachtet nur als nothwendiges Bindemittel des Guten erschienen.

Aehnlich steht es mit den eben berührten angeblichen Selbstwidersprüchen unsers Philo. Ein höherer Standpunkt gewonnen über der geistlosen Thätigkeit, die mechanisch-geschäftig die einzelnen Worte gegen einander abwägt; ein tieferer Blick geworfen auf die natürliche Organisation einer Philosophie, die, wollte sie nicht alle Mittheilung aufgeben, gewissermaßen in Gegensatz zu sich selbst treten mußte, söhnt ihn mit sich und durch sich selbst aus.

Philo betrachtete ja auch das höchste unveränderliche Wesen zugleich als das Grundwesen alles Gewordenen. [78]) Auch Dieß ursprünglich mehr negativ als positiv. Nicht als ob Alles, was ist, seinen Ursprung in unmittelbarer Weise demselben verdanke; nicht das Würdigste dieser sinnlichen Welt konnte Philo als unmittelbar von Gott herrührend betrachten, und es gab Unwürdiges genug in derselben, welches von diesem höchsten Wesen unmittelbar abzuleiten dem Philo als höchste Blasphemie hätte erscheinen müssen, allein auch Dieß konnte doch nicht sein ohne die höchste Ursache, die doch wieder als Ursache aller Ursachen genannt werden mußte. Somit erschien nun auch Dieß als von letzterer, wenn auch nur gewissermaßen, entfernter, mittelbar herrührend und abhängig. [79]) Bisweilen unterschied Philo, daran festhaltend, daß Gott als letzte Ursache eigentlich Alles in Allem wirke, thatsächlich und genau zwischen Dem, was unmittelbar von ihm und was nur durch ihn gewirkt werde. So namentlich in der Stelle leg. alleg. I. p. 47. (nach Mangey, der seiner Versicherung zu Folge aus Handschriften diese Stelle in

---

78) S. oben S. 120. Note 12.

79) Dieß ist eigentlich der Sinn der W. leg. alleg. I. p. 44.: ἀπερριγράφως γίνεται τὰ γενόμενα ὑπὸ τοῦ αἰτίου (θεοῦ). Und doch konnte er auch wieder in einem gewissen Sinne Alles unmittelbar von Gott (ὑπὸ θεοῦ), nicht mittelbar durch Gott (διὰ θεοῦ) gewirkt nennen, so daß er ohne Selbstwiderspruch Beides behaupten konnte: daß Gott dieß All unmittelbar gewirkt habe und daß nichts Sinnliches einer solchen Wirksamkeit seinen Ursprung verdanke. Er konnte nämlich das Wort unmittelbar in einem doppelten Sinne fassen. Gott wirkt allerdings in dem Einen Sinne Alles unmittelbar. Alles außer ihm wirkt als Mittel; er allein wirkt nicht als Mittel; und da Nichts ohne ihn: so war Alles durch ihn unmittelbar geworden. Im Gegentheile wirkt er aber auch nichts Sinnliches in dem Maße unmittelbar, daß er in unmittelbare Beziehung zu ihm träte und so letzte und Mittel-Ursache zugleich sei, vergl. die Stelle de profug. p. 460. mit leg. alleg. I. p. 47. (nach Mangey).

ihrer Vollständigkeit herstellte **T. I. p. 51.**), wo er ausdrücklich lehrt, daß Einiges von Dem was geschehe und zwar das Vorzüglichste (nämlich das rein Geistige, im Menschen der νοῦς) von (ὑπὸ) Gott und durch (διὰ) ihn gewirkt werde, während das Andere, Geringere (τὰ δευτέρα τῇ δυνάμει) zwar nicht von Gott (d. h. so, daß keine unmittelbare, nähere Zwischenursache vorliege), aber doch durch ihn geworden sei. Auf letzterm Standpunkte ruhend übersprang nun aber auch Philo zuweilen die dazwischenliegenden Mittelursachen, und nannte, wenn er es nicht grade beabsichtigte auf die völlige Losscheidung der letzten Ursache von allem Materialen zu dringen, oder die Beschaffenheit der zwischen beiden liegenden Mittelwesen näher zu bestimmen, natürlich jedoch ohne die Annahme letzterer aufzuheben, die Grundursache selbst und sprach somit weniger eigentlich und weniger genau, aber deßhalb noch keineswegs seinen eignen Grundsätzen zu Folge irrig und sich selbst widersprechend. [80]) Eine solche minder genaue und minder eigentliche Redeweise mußte um so häufiger bei ihm wiederkehren, je näher sie dem offenbarungs- und wundergläubigen Sinne der Juden lag, der in früherer und späterer Zeit so gern Alles auf unmittelbare Wirkung des höchsten Gottes zurückleitete, ein Glaube, der durch die philosophischen Gährungsstoffe, die sich mit ihm mischten, zwar im Grundsatze etwas abgeklärt werden konnte und wirklich geistig geläuterter und wahrer wurde, aber in seinem frühern Einflusse auf Sprache und Leben noch nicht entschieden genug zurückgewiesen ward. [81])

80) Oefters mitten in der ungenauern Rede eine unwillkührliche Erinnerung an die genauere, so de migrat. Abrah. p. 479.: Gott ist aller Dinge Urheber, vornehmlich der vernünftigen Seele. Vergl. auch quod Deus sit immut. p. 298. Hier nennt er Gott den Urheber der Zeit und bestimmt Dieß gleich darauf näher dahin, daß er vielmehr der Vater des Vaters der Zeit (der sinnlichen Welt) sei. Sichtlich sprach er im ersten Satze nur weniger eigentlich und genau als in letzterm. An Selbstwiderspruch ist nicht zu denken.

81) Man muß hierbei mit den Ausdrücken des Philo ganz auf dieselbe Weise verfahren, wie er mit den Aussprüchen der heil.

In Diesem die Kunst zur Lösung einer zahlreichen Masse anscheinender Widersprüche in Philo, eine Kunst, die sich nicht nur auf die eben angegebene Sphäre beschränkt, sondern in den verschiedensten Theilen seiner Speculationen eine ausgebreitete Anwendung leidet, wie denn in ganz analogem Verhältnisse oft dem Logos in seinem Gesammtumfange Einiges beigelegt wird, was nach andern bestimmtern Stellen einzelnen seiner Kräfte übertragen ist u. A., wozu sich Erläuterungen und Beweise im Fortgange dieser Darstellung finden werden. Es ist daher die unumgängliche Pflicht eines sorgsamen Erklärers des Philo, vorsichtig abzuwägen, wie viel Gewicht eine jede einzelne Stelle auf Das übe, was sie beweisen soll. Sorgfältig hervorzuheben sind solche, in welchen er mit der Absicht, grade über einen bestimmten Gegenstand zu belehren über diesen sein Urtheil abgibt, an welchen Orten er der Natur der Sache gemäß genauer und bestimmter reden mußte, während andere, in welchen er jenen Gegenstand nur beiläufig, nur im Dienste anderer berührt und folglich mit weniger Strenge und Genauigkeit spricht, nur einen untergeordneten Werth haben und eine secundäre Beweiskraft üben. Eine Vorsicht, die zwar schon bei dem Studio fast jedes andern Philosophen sorgfältig zu beachten ist, indem nur sehr wenige so ganz in ihrem eigenthümlichen Ideenkreise lebten, daß sich nicht zuweilen ihr Geist in den allgemein-gewöhnlichen selbst unwillkührlich herabgestimmt hätte und nur sehr wenige an jenen eigenthümlichen, philosophischen Ideenkreis einen diesem entsprechenden und genau bezeichnenden eigenthümlichen Wortkreis

---

Schriften, wo er, was von Gott gesagt wird, auch auf die Kräfte deutet, die er hierbei in minder genauer Redeweise übergangen meint. S. de poster. C. Mg. T. I. p. 258.: τὸ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὄν (nach Deuter. XXXII. 39.) οὐ κυριολογεῖται, καταχρησις δ' ἐστὶ, ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. — de somn. I. p. 593.: ὁρᾷς, sagt er, ὅτι θεοπέμπτους ὀνείρους ἀναγράφει ὁ θεῖος λόγος, οὐ μόνον τοὺς κατὰ τὸ πρεσβύτατον τῶν αἰτιῶν προφαινομένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς διὰ τῶν ὑποφητῶν αὐτοῦ καὶ ὑπαδῶν ἀγγέλων. — de Mos. II. p. 684.

so eng knüpften, daß nicht zuweilen die Farbe des allgemein-gewöhnlichen durchschimmerte. Allein diese Vorsicht ist eben grade bei Philo in hohem Maße zu schärfen, indem seinen philosophischen Speculationen die Worte an sich ein unerträglicher Zaum schienen und jene dann auch wieder auf der andern Seite durch die Losscheidung der göttlichen Majestät von irdischer Berührung, mit seiner nationalen Bildung, deren frommer Glaube im strengen Gegensatze alles Irdische und Menschliche von dem Himmlischen und Göttlichen ableitete oder doch mit ihm in Verbindung setzte, in den entschiedensten und eben darum hartnäckigsten und zweifelhaftesten Kampf traten.

Wir stehen hiermit am Ziele der Untersuchungen darüber, wie sich bei Philo die Idee des Urgrundes alles Vorhandenen nach seinem reinen Sein gestaltete, welchen Umriß er von dem denkbar-vollkommensten Wesen hinwarf, das er in solchem realisirt glaubte. — Nicht mit Wenigerm hätte mir es leicht gelingen mögen, Dieß, was ich als die philosophische Unterlage aller philonisch-philosophischen Speculationen [82]) fand, zu klären und zu sichern. Darum achtete ich es der sorgfältigen Mühe, darum achte es der Leser der aufmerksamen Geduld nicht unwerth, diesen Punkt in seine einzelnen Theile zu durchforschen. Ist er es doch, in welchem die einzelnen Fäden alle philosophisch sich verknüpfen, so fern sie auch später einander

---

82) Es darf dieser Ausdruck weder übersehen, noch falsch verstanden werden. Die so entwickelte Idee des allervollkommensten Wesens war die philosophische Unterlage aller philonisch-philosophischen Speculationen, nicht der ausschließliche Keim aller seiner philosophischen Behauptungen, indem außer jener philosophischen Grundlage auch noch die positive Annahme einer Offenbarung dieses Gottes auf die philosophischen Behauptungen bestimmend einwirkte. Auch für diese Annahme wurde also von jener Unterlage aus mit speculirt, aber immer doch von dieser aus. Alle philosophischen Speculationen erheben sich mithin auf dem Grunde jener philosophischen Unterlage, wenn gleich die angenommene Offenbarung das Ziel des Baues auch mit wesentlich bestimmte.

treten, in welchem sie alle ihre gemeinschaftliche Berührung, ihren gemeinschaftlichen, philosophischen Keim finden, und auf welchen unser geistiges Auge gestellt sein muß, um Harmonie in Philo's geistigem Walten zu gewahren. Oder wie? Sollte es in der Durchforschung der geistigen Welt anders gestellt sein, als in der der physischen? Wie lange blieb doch dem Auge des Beobachters die Sonne mit ihren Wandelsternen ein unharmonisches Räthsel? Wie lange schienen die Planeten in ungeregelten, unschönen, ungöttlichen Bahnen auf ihren himmlischen Reisen zu irren, in zweckloſem Wechsel vorwärts und rückwärts zu schreiten? — Als er es über sich gewann, sich und seine Erde nicht mehr als Mittelpunkt alles Gewordenen zu betrachten; als er sich aufschwang in den lichten und erleuchteten Kreis der Sonne, als er von dieser aus seine Forschungen erneuerte: — siehe, so erschien ihm Alles in klarer, göttlicher und darum sich ewig selbst gleicher Würde und Schönheit.

Jetzt nur noch einen Blick zurück in das Gewonnene, der uns in den Stand setze, die Aufgabe, welche Philo seiner ganzen Philosophie stellte, bestimmt zu fassen, ehe wir zur Lösung derselben fortgehen. Philo hielt also das göttliche Wesen, in wie fern es als letzte Ursache alles Gewordenen betrachtet werden muß, zugleich für unerfaßlich und für erfaßlich, unerfaßlich für den Menschen, wie er vorliegt, erfaßlich nur für das Göttliche selbst, und dennoch achtete er auf der andern Seite diese Erkenntniß Gottes, wie er ist, eben so für möglich (weil im Mosaismus wirklich), als er sie für das Ziel des menschlichen Glücks und sonach auch des menschlichen Lebens hielt. Hiernach war denn nun auch der Preis gesteckt, um den seine Philosophie zu ringen hatte. Er forderte von ihr, daß sie ihn überzeuge, es gäbe einen Weg, auf welchem dieses Ziel zu erreichen stehe, damit er nicht fruchtlos hoffe und kämpfe; er forderte von ihr das noch Wichtigere, sie möge ihn auf diesen Weg geleiten und ihm Mittel an die Hand geben, des anscheinend Unmöglichen Herr zu werden.

Es ist schön und erhebend dem Fluge der Begeisterung zu folgen, in welcher Philo so oft von dem Endziele seines heißesten Sehnens, seines unablässigsten Forschens, mit einem Worte seines Daseins redet: „Nach Kräften laßt es uns unternehmen," ruft er de monarch. I. p. 815. sq. sich selbst ermunternd und kräftigend zu, „den Urgrund alles Vorhandenen seinem Wesen nach zu erforschen. Möge es auch die menschliche Kraft überschreiten, ihn zu finden; herrlicher gibt es Nichts, als den wahrhaftigen Gott zu suchen; denn schon das ächte Streben ihn kennen zu lernen bewirkt an sich unaussprechliche Wonne und Freude. Zeugen sind," spricht er, „die nicht bloß mit den äußersten Lippen die Philosophie kosteten, sondern reichlicher bewirthet worden sind mit ihren Sprüchen und Lehrsätzen. Müßten wir uns auch nach Weise der Wettkämpfer mit der zweiten Palme begnügen, wenn wir die erste verfehlen; müßten wir uns auch bei Vermuthungen beruhigen, wenn eine klare, lebendige Anschauung nicht zu erreichen steht: forschen wir doch auch immerhin mit Vorliebe in den Sternen und ergötzen uns vermöge unsers natürlichen Strebens nach Erkenntniß an wahrscheinlichen Vermuthungen über sie, wenn wir auch weder deutlich wissen, noch klar zu erforschen vermögen, wie jeder einzelne Stern seinem Wesen nach beschaffen sei. Und vermag auch das körperliche Auge nicht die Sonne selbst anzublicken: so sieht es doch den Ausfluß ihrer Strahlen, der bis zur Erde dringt, und entzückt sich dann auch an dem äußersten Schimmer ihres Glanzes."

Die Bescheidenheit, welche diese letztern Sätze andeuten, ist jedoch keineswegs immer Philo's Sache, und in der That dürfte es bei einem Manne, dessen Geist ein so hohes Ziel zu fassen vermochte und dessen Philosophie so kühn und rege demselben entgegenstrebte, psychologisch schwerer zu erklären sein, wenn er sich durchgehend fern von demselben geglaubt hätte, als wenn er, wie Dieß bei Philo wirklich der Fall war, sich zuweilen in dessen Nähe, ja, in dessen Besitze glaubte.

Indeß bedurfte es, um letztern vor sich selbst gerechtfertigt zu sehen, immer eines weitern Weges. Zunächst war

es

es schon durch die Zusammenstellung eines vollständig eigenschaftslosen Gottes und des menschlichen, nothwendig durch Unterscheidung von Qualitäten bedingten, Erkenntnißvermögens gegeben, daß das Göttliche dem Menschen, wie er wenigstens in der natürlichen Gewöhnlichkeit vorliegt, vollkommen unkennbar sei, und die Fragen drängten sich nothwendig auf, ob denn im menschlichen Wesen in Wahrheit ein göttliches Element ruhe, fähig an sich das Göttliche zu schauen; und wenn Dieß, ob auf solche Weise, daß es geschieden werden könne von dem Ungöttlichen, um nicht etwa durch den lästigen und hartnäckigen Begleiter an dem Gebrauche der Kraft, die ihm wol sonst zustünde, verhindert zu werden. Fragen, die bei Philo auf das Engste und auch ganz natürlich mit der Kosmologie zusammenhingen und uns somit zwar zunächst in anscheinend fremde Gegenden einführen, in denen wir uns aber doch sowol an sich, als in ihrer Beziehung zur höchsten Richtung alles Philosophirens nach Philo heimisch finden werden, wenn wir nur jene selbst recht fest halten.

Zweiter Abschnitt.

Die eigentlich kosmologischen Principien Philo's. Die göttliche Dynamik. — Die Materie. Die Bildung des Weltalls.

1.

Nothwendigkeit göttlicher Mittelkräfte überhaupt.

Philo weihte die erste Untersuchung zur Lösung seiner philosophischen Aufgabe dieser sinnlich sichtbaren Welt. Und Dieß ganz nothwendiger Weise. Da sich ihm, wie wir in seinen Gründen erst im weitern Verlaufe dieser Untersuchung sehen werden, das rein Körperlose oder *das Geistige, in wie weit es außer aller Verbindung mit dem Sinnlichen steht*, mit dem prädicatlosen Göttlichen identificirte,

was zu erkennen der Mensch unfähig war: so konnte er auch nichts Körperloses erfassen, als wobei er seinen Anfangs- und Stützpunkt von dem Körperlichen aus nahm, [83]) und es blieb ihm schon nichts Anderes übrig, als mit der sinnlichen Welt anzufangen und zu sehen, wie er von dieser aus in das Gebiet des Göttlichen hinüberkommen könne.

Auf diesem Standpunkte und in diesem Sinne nannte Philo diese Welt die Pforte des Himmels, durch deren Aufschließung gleichsam der erste Blick in das Gottesreich verstattet werde. „Wie nämlich Diejenigen," sagt er, „die eine Stadt betrachten wollen, durch die Thore eingehen: so werden Die, welche die unsichtbare Welt erfassen wollen, zuerst von den sichtbaren Erscheinungen gastfreundlich aufgenommen und unterrichtet." [84]) Dieselbe Ansicht an ein anderes Bild geknüpft ließ ihn in dieser Welt die erste Sprosse einer Himmelsleiter (*οὐρανίου κλίμακος*) erblicken, auf welcher der menschliche Geist zu dem Unerschaffenen emporsteigt. [85])

---

83) Vergl. die folgende Note.

84) De somn. I. p. 593.: *τὸν δὲ κόσμον (τὸν αἰσθητὸν) οἶκον ὠνόμασε* (nämlich Jakob Gen. XXVIII. 17.) *καὶ πύλην τοῦ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανοῦ προσεῖπε. Τί δὲ τοῦτ' ἔστι; — — — τὸν κόσμον (τὸν) νοητὸν οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν, ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως· οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατὸν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων. — — — κατὰ τὸ ἀνάλογον οὖν καὶ ὁ νοητὸς ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ἐνοήθη, πύλη τις ὢν ἐκείνου. Ὡς γὰρ οἱ βουλόμενοι τὰς πόλεις θεάσασθαι διὰ πυλῶν εἰσίασιν, οὕτως καὶ οἱ τὸν ἀειδῆ κόσμον καταλαβεῖν ἐθέλουσιν ὑπὸ τῆς τοῦ ὁρατοῦ φαντασίας ξεναγοῦνται.* Von derselben Ansicht ausgehend ermahnt er de monarchia I. p. 815. sich doch lieber der Verehrung der letzten Ursache zu unterziehen, als die Diener und Thürhüter des Königreichs (er meint die geschaffenen Dinge) einer solchen würdig zu halten; eine Stelle, die, wie ich glaube, nur durch die Zusammenstellung mit der eben mitgetheilten ihr Licht erhalten kann.

85) De praem. ac poen. p. 916. Im ganz ähnlichen Bilde ist sie *ὑποπόδιον θεοῦ* de conf. ling. p. 334.

In Folge einer solchen philosophischen Durchforschung der sinnlichen Erscheinungen, die ihn umgaben, glaubte er es nun vor Allem als unbezweifelt annehmen zu müssen, daß diese sinnliche Welt, wie sie jetzt vorliegt, einmal entstanden und von einem weisen Urheber zum Dasein hervorgerufen sei. Und wahrlich, wie leicht mochte dem Erben und Pfleger des platonischen Grundsatzes, „daß kein künstlerisch-schön und weise gestaltetes Werk von selbst habe entstehen können“, [86]) seine tiefe, reiche, lebendige Weltanschauung die Ueberzeugung nicht nur als eine wahrscheinliche veranlassen, sondern als eine durch sich gegebene und nothwendige aufdringen, [87]) daß solch' ein Reichthum Beides der Zweckmäßigkeit und Schönheit alles Gewordenen nur bei dem intelligenten Walten eines geistigen Princips seine vollständig genügende Erklärung finden könne.

In weiterer Durchführung und näherer Erörterung dieses Satzes gab Philo öfters den physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes. So heißt es u. A. in seinem B. de praem. ac poen. p. 916., wie Einige es vermöchten auf wissenschaftlichem Wege (*δι' ἐπιστήμης*) sich zur Erkenntniß des Schöpfers und Regierers des Universums zu erheben. „Eingetreten in diese Welt“, sagt er, „wie in einen durch gute Gesetze geleiteten Staat betrachten sie die Erde in ihren Gebirgen und Ebenen, die voll sind von Sträuchen, Bäumen, Früchten und allerlei lebenden Wesen. Ausgegossen über sie sehen sie Meere und Seen und Flüsse, theils den heimischen Quellen entsprungen, theils aus fremden Gewässern herbeigeströmt, betrachten die angenehme Abwechselung der ruhigern und bewegtern Luft und den harmonischen Gang der regelmäßig wiederkehrenden Jahreszeiten. Und über dieses Alles die Sonne und den Mond, die wandelnden und unwandelbaren Sterne und den ganzen

86) *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαντοματίζεται.* de monarch. I. p. 815. cl. Plat. Tim. p. 29. A. Vergl. Tennemann plat. System Bd. III. S. 170.

87) *οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως* de monarch. l. l.

Himmel, der mit seinem Heere in Reihe und Glied sich um seine Angeln dreht (eine wahre Welt in der Welt): und bewundernd und erschüttert kommen sie auf den Gedanken, entsprechend Dem, was ihnen erschienen war, daß die hohe, so unübertrefflich geordnete Schönheit nicht von selbst entsprungen sein könne, sondern von einem weltschaffenden Baumeister herrühre." [88])

Dem Einwande, daß, wenn auch diese weise und gütig eingerichtete Welt nicht ohne Ursache sei, sie doch vielleicht als ihre eigne Ursache angenommen werden könne, und so keinen intelligenten Urheber außer sich voraussetze, gab Philo keine Statt. Schon Plato hatte es als Axiom aufgestellt, daß Alles, was von Sinnen wahrgenommen werden könne, durch etwas Anderes entstanden sein müsse, [89]) und Philo wiederholte diesen Satz als einen unbezweifelten. „Alles Sinnliche", sagt er de mundi opif. p. 2. sq., „ist entstanden und veränderlich und bleibt sich niemals selbst gleich. Dem Unsichtbaren theilte Gott als verwandt und verschwistert die Ewigkeit mit, dem Sinnlichen aber sprach er als eigenthümlich die Entstehung zu, und weil nun diese Welt sichtbar und sinnlich ist: so muß sie nothwendig entstanden sein."

---

88) Aehnliche Schilderungen und Schlüsse kehren öfters wieder. Am strengsten ist der Form nach gehalten de monarch. l. l.: *οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ καὶ προσέτι ἡγεμόνος; οὐδὲν γὰρ τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαντοματίζεται, τεχνικώτατος δὲ ὁ κόσμος, ὡς ὑπό τινος ἀγαθοῦ καὶ τελειοτάτου πάντως δεδημιουργῆσθαι. Τοῦτον τὸν τρόπον ἔννοιαν ἐλάβομεν ὑπάρξεως θεοῦ.* Vergl. auch leg. alleg. III. p. 79. — de spec. legg. p. 806. — de poster. Cain. edit. Mang. I. p. 258. Da hier der Sinn des Gesichts die vorzüglichste Unterlage hergab, so galt dieser dem Philo gewissermaßen als Begründer dieser Philosophie, oder doch als die Bedingung, ohne welche diese nicht Statt finden könne, und er stand deßhalb als der ungleich wichtigste sehr in Ehren, de opif. m. p. 11. — de Abrahamo p. 371. — Fragm. Mang. T. II. p. 665. u. ö.

89) Tim. p. 28. Tennemann a. a. O. Bd. III. S. 169.

Als anknüpfenden Mittelbegriff zwischen dem Sinnlichen und dem Entstandenen stellte Philo den der Veränderlichkeit auf. Es war eine unbestrittene Thatsache der Erfahrung und Philo berief sich auf sie als solche,[90]) daß Alles, was nur immer den Sinnen sich darstelle, der Veränderung unterliege. Ein solches Veränderliche schien aber in keine Weise darauf Anspruch machen zu können für seine eigne Ursache, für seinen Selbsturheber gehalten zu werden. Es leuchtete vielmehr dem Philo sehr klar ein, daß Dasjenige, welches keinem Andern, sondern sich allein seinen Ursprung und seinen Zustand verdanke, sich in diesem auch würde erhalten können.[91]) Geworden und veränderlich sein

---

90) De opif. mundi p. 2.: *πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν.* — leg. alleg. II. p. 1093.

91) Ich entsinne mich nicht, diesen nothwendigen Zwischensatz bei Philo in dieser Allgemeinheit ausgesprochen gefunden zu haben. Dagegen tritt er in den im Ganzen so dürftigen Spuren des Alexandrinismus bei Josephus klar hervor, aus welchem ich ihn als organisch für das Ganze hier herübernehme. Er sagt Ant. I. 7. §. 1., warum er glaube, daß Abraham zu der Erkenntniß des Einen Gottes, des Baumeisters Himmels und der Erden, gekommen sei, und diesen nicht die Productivität ihrer selbst zugeschrieben habe. „Er erschloß es sich aus der Veränderung, welche die Erde und das Meer, die Sonne und der Mond und die übrigen sinnlichen Zeichen erleiden. Denn hätten diese eine ihnen eigenthümlich beiwohnende Kraft: so würden sie auch im Stande sein, sich in der Beschaffenheit, die ihnen angemessen erscheint, zu erhalten, und es ist klar (da dieß Letzte nicht der Fall ist), daß ihnen jene gebricht.“ Bei Philo finden sich nur einzelne Anwendungen dieser allgemeinen Regel, vergl. leg. alleg. II. p. 1099. — de conf. ling. p. 338. — de plantat. N. p. 226. — de cherub. p. 127. Aus letzterer Stelle Folgendes: „Ich bestehe aus Leib und Seele und es scheint, als habe ich Geist, Sprache und Sinne, finde jedoch, daß Nichts von alle Dem mir eigenthümlich zustehe (sondern daß Alles auf Gott, als den eigentlichen Besitzer, zurückgeführt werden müsse) — — —. Oder sollte der Geist mein eigen sein? Er, der durch seine Vermuthungen täuscht, sich durch seinen

waren ihm mithin Wechselbegriffe; was geworden ist muß auch veränderlich sein, so wie was veränderlich ist, sich selbst als geworden darstellt. [92])

So erhob sich denn Philo auf Grund des physikotheologischen Beweises zur philosophischen [93]) Ueberzeugung

---

Eigendünkel betrügt, der falsch schließt, der thörig ist, der mich verläßt (*τοῖς ὁ εὑρισκόμενος ἄνους*) in Entzückung, in Melancholie, in hohem Greisenalter? Oder die Sprache wäre mein Besitzthum, oder die Organe der Stimme? Ein unbedeutender Krankheitszufall, kann er nicht die Zunge verstümmeln; nicht den Mund auch des Vielgesprächigen verschließen; hat nicht auch der Schreck bei irgend einem entsetzenerregenden Vorfalle Tausende sprachlos gemacht? — Auch nicht als Herrn des Sinnes kann ich mich anerkennen, vielmehr als dessen Sklaven; denn gezwungen richte ich mich nach Farbe, Gestalt, Stimme, Geruch, Geschmack u. andern ähnl. Dingen. Durch dieß Alles glaube ich", fügt Philo bei, „klar erwiesen zu haben, daß wir uns fremden Eigenthums bedienen u. daß weder Ruhm, noch Reichthum, noch Ehre, noch Herrschaft, noch irgend Etwas des Leibes u. der Seele uns eigenthümlich gehöre. Nicht einmal das Leben. Nur den Gebrauch von ihnen haben wir. Erkennen wir aber Dieß: so sollten wir dafür sorgen wie für Gottes Eigenthum, achtend, daß es dem Herrn zustehe, wann er wolle, das Seinige wieder zu entnehmen."

92) De cherub. p. 111.: *τὸ μὲν θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν.* — de profug. p. 473.: *ὅσα ἐν γενέσει φθειρόμενα.* — leg. alleg. II. p. 1093.: *πᾶν μὲν τὸ γεννητὸν ἀναγκαῖον τρέπεσθαι· ἴδιον γάρ ἐστι τοῦτο αὐτοῦ.* Vergl. auch Note 14. dieses Kap.'s.

93) Das Vorhandensein des vollkommensten Grundwesens aller Dinge gehört zwar für Philo wie für die jüdischen Alexandriner überhaupt zu den zweifellosen Postulaten religiösen Glaubens, welches als solches eines Beweises gar nicht bedurfte (s. oben S. 30. u. 115.); auch haben wir im vor. Absch. die Philosophumene kennen gelernt, die sich auf Grund dieses Glaubens bildeten. Aber in Folge dieser Philosophumene hatte sich die Ueberzeugung fixirt, daß Gott als jenes vollkommenste Grundwesen, oder in wie fern er im Glauben festgehalten wurde, von Menschen gar nicht erkannt werden könne. Dieser Weg mußte mithin aufgegeben werden und der Mensch, wenn er nach Erkenntniß Gottes strebte, einen andern als den gläubigen, den phi-

von dem Vorhandensein einer übersinnlichen Welt und von dem Dasein eines göttlichen Wesens. Es muß Dieß uns nicht wenig Wunder nehmen, sobald wir uns erinnern, wie Philo in seinem Gotte das Ideal aller Vollkommenheit realisirt wissen wollte, wie er mit ungemessener Sorge darum bemüht war, die Majestät desselben zu erheben und das Göttliche für diese Zwecke dem Gedanken und der Sprache des Menschen zu entrücken auf keine Weise Bedenken trug. Dieser Beweis schien vollkommen unfähig, solche Sorge und Ehrfurcht einzuflößen oder auch nur zu rechtfertigen; denn er ließ offenbar die göttlichen Eigenschaften nur in einer sehr relativen Vollkommenheit erscheinen, indem ja auch die Basis derselben, die Schönheit und Weisheit, die in der sinnlich-erschaffenen Welt vorlag, nur eine gewisse, keineswegs aber die unbedingt höchste Stufe erreichte, und die Folgerung a minori ad majus eben nur die höhere Stufe, keineswegs aber die äußerste und höchste zu erschließen vermag, wie wir denn überhaupt niemals von einem reinen Erfahrungsbegriffe zu einer reinen Vernunftidee fortgehen können.

Indeß würden wir hierbei auch sehr irren, wenn wir meinten, Philo habe die Mangelhaftigkeit dieses Beweises in dieser Beziehung unvorsichtig übersehen. Vielmehr lag es in dem innersten Interesse seiner philosophischen Speculation, dieselbe anzuerkennen, ja, entscheidend hervorzuheben, und eben deßhalb nennt er selbst diesen Weg zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, den zweiten am Range, wenn schon den nothwendig frühern, auf welchem wir von unten, von den geschaffenen Dingen aus, nach oben zu deren letztem Urheber vordrängen, und stellt ihm den andern vorzüglichern entgegen,

---

losophischen Anlauf nehmen. Bei solchem hätte er nun zwar das Vorhandensein Gottes voraussetzen können; aber indem sich an die Art, wie der Mensch philosophisch zu der Ueberzeugung von Gottes Dasein komme, auch die, wie er zur Erkenntniß des Wesens Gottes gelange, sich knüpfen sollte: erhielt auch jene philosophische Bedeutung.

auf welchem wir Gott durch Gott kennen lernen, d. h. ohne Dazwischenkunft von etwas Geschaffenem selbst schauen. [94]) Denn eben auf der Mangelhaftigkeit dieser menschlichen Weise das Göttliche zu erkennen ruhten die Grundpfeiler mehrer seiner eigensten philosophischen Ueberzeugungen. Je entscheidendere Gültigkeit nämlich dieser Beweis besaß und je unvollkommener in ihm die letzte intelligente Ursache aller Dinge erschien: desto leichter war es, Denen, die einige vorzüglichere Hochachtung vor der Vollkommenheit des göttlichen Namens mit sich brachten, die Nothwendigkeit göttlicher Mittelwesen nachzuweisen, deren Philo für die Realisirung seines Ideals eines göttlichen Urwesens alles Vorhandenen schlechthin bedurfte, da er ja nach diesem jenes überhaupt in gar keiner Berührung mit dem Irdischen glauben konnte; [95]) was ihm natürlich um so leichter zugestanden wurde, für je vollkommener Gott und für je unwürdiger diese gehalten ward. So war denn durch diesen physikotheologischen Beweis die ideale Vollkommenheit Gottes so wenig gefährdet, daß vielmehr durch ihn erst der Weg gebahnt wurde, auf welchem es dem Philo bei seinem von uns oben entwickelten Ideale der Vollkommenheit möglich war, jene philosophisch in Gott real zu denken; denn nun konnte ja die Berührung, in welcher das Göttliche mit der sinnlichen Welt sichtlich und namentlich kraft jenes Beweises selbst stand, mit mehrer Sicherheit göttlichen Mittelursachen überlassen und der vollkommenste Gott von der Welt geschieden werden.

Freilich aber würde die physikotheologische Weltansicht, von welcher Philo hierbei ausging, weder überhaupt die Wichtigkeit für ihn erlangt, noch ihn auf das angegebene Resultat hingeleitet haben, wenn nicht letzteres ihm bereits durch sein anderweites Postulat einer vollkommensten Grundursache und durch die im Voraus lieb gewonnene Construction der Voll-

---

94) Vergl. de praem. ac poen. p. 916. sq. — leg. alleg. III. 79. — de Abrah. p. 367.

95) S. oben S. 124. Note 23.

kommenheit einer solchen, welche alle Berührung derselben mit dem Irdischen mißbilligte, vorzugsweise empfohlen gewesen wäre; denn es hätte sich darüber rechten lassen, in wie fern denn die der sichtbaren Welt angebildete Intelligenz für eine unvollkommene gehalten werden müsse, und es war voreilig von einer thatsächlich solchen auf eine gleiche Unvollkommenheit der bildenden Intelligenz zu schließen, die vielleicht aus weiser Absicht einen verschiedenen Grad vollkommener Eigenschaften Verschiedenen zu Theil werden ließ. Nun aber, da jenes Resultat in seiner Annahme wie in seiner Construction einen ununterbrochenen Einfluß auf ihn übte, schien ihm die Uebertragung der Intelligenz auf die Materie leicht thatsächlich unvollkommen und Gewähr dafür zu leisten, daß der vollkommenste Urgrund aller Dinge dieselbe nicht selbst bewirkt haben könne, nicht also selbst in bildenden Verkehr mit jener getreten sei.

Wie so oft täuschen doch in ähnlicher Weise angeerbte und zum Voraus mit Liebe erfaßte Ansichten den Forscher. Er glaubt sie erschlossen; er glaubt sie vor sich und Andern gerechtfertigt zu haben, freut sich Dessen und ahnet nicht, wie unverkennbar das Ziel den Weg leitete. Er sucht für Das, was er für Wahrheit hält, Gründe, und meint, hat er sie gefunden, zu jener Wahrheit durch diese Gründe hingeleitet worden zu sein. Ein Irrgarten, aus welchem ich für Den, der sich einmal mit Vertrauen in ihm ergeht, auch kaum einen Ausweg kenne. Denn da wir dann nur einen Irrthum, der uns einnimmt und täuscht, als solchen zu erkennen und uns von ihm loszusagen vermögen, wann er wider Anderes stößt, dessen Gewißheit uns noch fester steht, dessen Wahrheit uns noch höher gilt, als er: so wird es psychisch um so unmöglicher uns von ihm zu trennen, je mehr er in das Centrum unserer Ueberzeugungen tritt und je entschiedener sich ihm dann natürlich alle übrigen bei- oder auch unterordnen. Wenn es erlaubt ist das Große mit Kleinem zusammenstellen: ich möchte einen solchen Forscher wol mit der Windfahne vergleichen, der Bayle's Witz Bewußtsein gab. Unbekannt mit der Gewalt, die sie unsichtbar richtet, glaubt sie in jeder Wendung eine Folge ihrer

eignen Bestimmungen zu sehen, während sie kein Haar breit von der Richtung abweicht oder auch abweichen kann, die ihr die Bewegung der Luft anweis't.

2.

Nothwendigkeit einer Materie.

Wenn sich nun aber die philosophische Speculation des Philo hierdurch ein Feld öffnete, welches den Schoßkindern seiner individualen, nationalen und Zeit-Bildung die süßesten Früchte verhieß und welches eben deßhalb von unserm Philosophen mit reger Theilnahme und warmer Liebe gepflegt ward: so ward es ihm doch in Betreff eines andern philosophischen Dogma's, für welches der Keim gleichfalls in der Weise lag, wie er sich von dem Vorhandensein eines göttlichen Wesens philosophisch überzeugt hatte, ungleich schwerer Philosoph zu bleiben. Denn offenbar forderte diese nur einen Weltbaumeister, keinen Weltschöpfer, nur einen Bildner der Formen, die in der Welt sichtbar vorliegen, keinen Urheber der Materie, als der Trägerin dieser Formen. Denn sichtlich trugen nur eben diese Formen Spuren der Intelligenz. Sah Philo von diesen ab; schied er sie im Geiste von dem dieselben in sich aufnehmenden Substrate und dachte er sich letzteres ohne erstere: so erfaßte er eine ungestaltete, todte, geist- und wesenslose Masse, die Materie (ὕλη, ἡ τοῦ παντὸς οὐσία),[96] die bei ihrer absoluten Nichtswürdigkeit (dieß Wort in seiner rein negativen Bedeutung genommen) kein Gepräge göttlichen Ursprungs an sich trug und daher keinen Anspruch auf denselben erheben oder doch durchführen zu können schien. Auch war ferner die Erfahrung zwar die entschiedenste Vertheidigerin der Wahrheit, daß die Form unaufhörlich wechsele oder doch wechseln könne, und bezeugte daher deren einstmalige Entstehung von Außen her, dem philonischen Principe zu Folge, daß nichts Veränderliches seine

96) De cherub. p. 129. — quis rer. div. haer. p. 499. u. ö.

eigne Ursache sein könne: aber daß die Materie als Materie gewandelt werde, dafür sprach keine Erfahrung, oder die Erfahrung erhob diesem Grundsatze zu Folge vielmehr die Materie zu ihrer Eigenursache, da bei aller Veränderung der Form die Materie an sich dieselbe blieb.

Für solchen kosmologischen Dualismus, der neben einem intelligenten Principe, als Ursache der Weltformen, die Materie, oder das Substrat jener Formen, als zweites Princip alles Gewordenen, mit gleicher Selbstständigkeit, wie das erstere annahm, übte nun auch eine andere Lehrmeinung bei Philo ihr eigenthümliches Gewicht, die Behauptung, daß Nichts aus Nichts werde,[97]) ein Erfahrungssatz, der nur allzuleicht die Farbe eines reinen Vernunftsatzes annahm und Dieß für schlechthin unmöglich erklärte. In diesem Geiste sind wenigstens die Worte gehalten, die wir quod mundus sit incorrupt. p. 939. finden: „Unter Zerstörung versteht man theils die Umwandlung in ein Geringeres, theils die gänzliche Aufhebung des Seins (*τὴν τοῦ ὄντος ἀναίρεσιν παντελῆ*), welche auf keine Weise geschehen kann. Gleichwie nämlich Nichts aus Nichts wird: so kann auch Nichts zu Nichts werden; denn es ist unmöglich, daß aus Etwas, was gar nicht ist (*ἐκ τοῦ οὐδαμῆ ὄντος*), Etwas werden solle, und unausführbar und unglaublich, daß Das, was ist, untergehe.“ [98])

---

97) S. oben S. 33.

98) So klar der Sinn des Gesagten ist: so drückt Philo ihn doch nicht grade mit sehr entsprechenden Worten aus. Namentlich unbestimmt sind die Worte: *ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται οὐκ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται.* Diese W., streng verstanden, waren seiner eignen Ansicht, daß in der That nur aus einem relativen Nichts — aus Etwas, welches vorher noch nicht in bestimmter Form vorhanden war, was eben *μὴ ὄν* bezeichnet — Alles hervorgehe, schlechthin entgegen gesetzt, wie er ja an mehren Stellen ausdrücklich erklärt, daß wirklich Alles *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* gebildet sei, de profug. p. 451. u. öfter (s.

Wohl mag die Aufnahme eines solchen zweiten materialen Princips neben dem intelligenten göttlichen in die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie im Vergleiche mit dem strengen Monismus ihr Auffallendes haben, der sonst die mosaischen und vorphilosophischen religiösen Ansichten der Juden beherrscht, und doch findet es sich schon in der frühesten Zeit, bis zu welcher überhaupt unsere Kenntniß von jener reicht, wie denn bereits die **LXX** durch die Worte Genes. **I. 2.**: *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* eine solche umzubildende Urmaterie bezeichnen wollten, was sich bei den spätern Untersuchungen über sie ergeben wird. Indeß dürfen wir um diese Erscheinung richtig zu fassen und zu erklären nur Dieß nicht übersehen, daß wir uns hier mit jüdischen Philosophen beschäftigen, welche die absolute Gotteswürdigkeit ihrer Dogmen zur entscheidenden Norm über die Wahrheit derselben erhoben hatten. Es war nicht zu läugnen, die heidnischen Philosophen vermochten vermittelst ihrer Materie, welche sie neben das Göttliche zu stellen pflegten, viele und sehr nahe liegende Erscheinungen ungleich befriedigender für die Würde des letztern zu erklären, als es den Juden, wenn sie einen einigen Gott als die einzige und ausschließliche Ursache alles Vorhandenen philosophisch feststellen wollten, möglich war. Die zahlreichen und unverkennbaren Unvollkommenheiten, die sich in dieser Welt bloß legten, traten bei jenen heidnischen Philosophen aus dem Bereiche des Göttlichen und berührten dessen heilige Schwelle nicht; sie waren Nachwehen

---

weiter unten). Es ist in der erwähnten Stelle offenbar in ungenauer Redeweise das *μὴ ὄν* mit dem *οὐκ ὄν* verwechselt. Daß Philo dieß Letztere sagen wollte, geht theils aus seinen anderweit bekannten Ansichten hervor, theils aus den unserer Stelle beigefügten Zusätzen *ἡ τοῦ ὄντος ἀναίρεσις παντελὴς* und *ἐκ τοῦ οὐδαμῆ ὄντος*. Uebrigens lese ich die letztübersetzten W.: *τότε ὂν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπιστον*. Das erste W. nach der Vulgate, da es dem vorhergehenden *ἀμήχανον* wohl entspricht, das letztere nach Thomas Gale anstatt des sinnlosen *ἄπανστον*.

eines ungeordneten und unvollkommenen frühern Weltzustandes und sie erschienen nun als eben so viele Aufforderungen zur Bewunderung und zum Lobe des Göttlichen, welches die widerstrebenden, regellos waltenden Urkräfte der Natur gebändigt und zu einer Welt geadelt habe, in welcher auch der Mißmüthigste, Unzufriedenste, Böswilligste unendlich mehr des Segens finden mußte, als des Unsegens.

Allein welcher Weg war wol den jüdischen Philosophen zur Erklärung dieser selbigen Unvollkommenheiten geöffnet: so lange sie im strengsten Sinne des Wortes Gott als die alleinige Ursache alles Vorhandenen ansahen, ohne klare Ansicht, noch lebendige Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit zu gewinnen, daß ein vollkommener Gott, wenn er schuf, auch freie Agenten neben sich stellen mußte, ihnen es überlassend, ob sie sich für Gutes oder für Böses entschieden; so lange sie noch nicht erkannten, wie Gott das Vollendetste schuf, als er freie Wesen schuf, und wie das frei von diesen gewirkte Böse, freilich nicht in dieser seiner Aeußerung, aber doch in der von ihm vorausgesetzten freien Kraft, Gott unendlich herrlicher lobe, als die makelloseste Schönheit der gefesselten Natur, deren sich Gott nach Willkühr segnend oder strafend bedient, um seine ausgezeichnetsten Geschöpfe, sei es auch nur durch Entziehung einiger Wohlthaten möglich, zu Erstrebung der höchsten Würde, der freien Tugend, anzuregen? So lange noch nicht solche Ueberzeugung neben dem Glauben an den Einen Herrn und Schöpfer Himmels und der Erden stand — und wie hätte man solch helles Licht, welches selbst Leibnitz noch nicht anschaute, bei dem ersten Aufgange religions-philosophischer Ueberzeugung erwarten dürfen —: so lange trug die Ansicht, die ein zweites Princip neben das Göttliche stellt, den dringendsten, ja, wol einen gar nicht abweisbaren Empfehlungsbrief an eine Philosophie vor sich, welche Alles minder, als die göttliche Majestät zu verletzen scheute; so lange war es fast unumgängliches Bedürfniß, neben Gott, den Repräsentanten idealer Vollkommenheit, eine andere Potenz festzustellen, in welcher Alles, was der Mensch mit jenem zu ver-

einigen nicht vermochte, seine Erledigung fände. Es erschien nämlich Gottes natürlicher Weise ungleich würdiger, wenn er nur Gutes, als wenn er Alles, auch das Unvollkommene, hervorgebracht hatte.

Solches freilich irrig-erkünstelte Bedürfniß mochte nun wol vorzüglich der Annahme eines materialen Princips neben dem intelligent-göttlichen den Weg zur alexandrinisch-jüdischen Dogmatik gebahnt haben; wegen solchen Bedürfnisses mochte sich nun auch Philo vorzüglich veranlaßt fühlen, jener eine philosophische Unterlage und Ausführung zu geben.

Doch blieb es sicher auch nicht ohne selbstständigen Einfluß auf die jüdische Philosophie, daß ein solcher kosmologischer Dualismus gestützt und getragen ward durch das Ansehen und die Gründe heidnischer Weisheit. Sie mochte sich wenigstens jenem Bedürfnisse deßhalb mit geringerm Widerwillen überlassen. Den Philo zumal bestach es sichtlich-nachweisbar, daß die Schulen, denen er vorzugsweise Gehör und Achtung schenkte, die Akademie, die Stoa, die Peripatetiker, sonst vielfältig gespalten und einander widerstrebend, einstimmig ein materiales Princip alles Gewordenen neben ein geistiges und diesem entgegen stellten. Schloß er sich doch in den nähern Bestimmungen über die Beschaffenheit der Materie nicht nur öfters an die eigensten Bezeichnungen dieser Schulen genau an, sondern behielt er doch diese sogar auch dann noch bei, wann sie mit der Stellung, welche die Materie in seinem philosophischen Systeme einnahm und gemäß dem Grunde ihrer Aufstellung einnehmen mußte, keineswegs in Einklang standen, wovon bald ein Mehres.

So liegen denn die Elemente vor, aus denen Philo alles Gewordene ableiten zu müssen glaubte. Das Materiale der Welt mußte, wie er meinte, unfähig und unwürdig einen Erklärungsgrund seines Bestehens außer sich zu finden, sich selbst erklären; war ihm nur in einem anfangslosen, nicht weiter verursachten Bestehen begreiflich und genehm, freilich ohne daß er ein solches nur materiales und sonach formloses ewiges Princip auch Andern denkbar und annehmlich gemacht hätte.

In strengen Gegensatz hierzu stellte er die Formen der Dinge, als Träger und Zeugen einer Intelligenz, deren Ursache sie, die unaufhörlich nach Willkühr Anderer veränderlichen, nicht selbst sein konnten; und setzte darum eine intelligente letzte Ursache ihretwegen voraus, in welcher jedoch selbst die Intelligenz von der letzten Ursache zu scheiden wäre, da zu der letzten Ursache, als solcher, überhaupt keine Eigenschaft, am wenigsten aber eine unvollkommene, wie die intelligenten Formen jene Intelligenz constatirten, hinzutreten dürfe. In der Einwirkung der letztern Principe auf das erstere erkannte Philo die Weltbildung.

3.

Weitere Bestimmungen Philo's über die Materie.

Ehe wir jedoch zur vereinzelten Darstellung derselben fortgehen und zeigen, wie sich die Lehre von der Weltbildung aus den vorliegenden Keimen organisch entwickelte, erscheint es erforderlich die weitern Bestimmungen, die Philo über die Materie gab, beizubringen.

Solches Geschäft ist nun aber weder leicht noch angenehm. Denn wenn auch Philo, wie seine philosophischen Vorgänger, um auf diese alle Unvollkommenheit überzuleiten, welche sie auf andere Weise von dem vollkommensten Gott nicht zu entfernen wußten, eine Materie als zweites Princip neben Gott stellte und, was hiermit natürlich verbunden war, philosophisch zu rechtfertigen suchte: so kämpfte doch grade bei dieser Annahme die Nationallehre mit den philosophischen Studien einen harten Kampf; und wenn ihr der Glaube des Volks schlechthin den Zutritt verschloß: so stellte auch die jüdische Philosophie sie so oft gern in einen dunkeln Hintergrund, als sie ihrer nur immer zu entbehren vermochte. Darum spricht denn auch Philo nur selten und mit Kürze über die Materie und entzieht diese lästige Stütze seiner Philosophie, wo es nur immer geht, angelegentlich und vorsichtig dem Auge des Beobachters. Oefters scheint er ihrer völlig zu vergessen und läßt sie fallen. Wir werden hierauf nicht nur in der nächstfolgenden Darstel-

lung des metaphysischen Gehalts, den Philo seiner Materie zugestand, zurückzuweisen haben, sondern auch sonst öfter in der fortlaufenden Darstellung der philonischen Speculationen.

Auch übte dieses Zerwürfniß einen zweiten Nachtheil auf seine Philosopheme über die Materie aus. Er wird abhängiger als irgend anderswo von dem vor ihm über diesen Gegenstand Gelehrten. Ohne eignes näheres Interesse an diesem Philosopheme wählt er bald dieser, bald jener Schule Ansicht über dasselbe, je nachdem es den augenblicklichsten Bedürfnissen am entsprechendsten war.

Und dennoch verdient die Lehre Philo's über die Materie in nicht geringem Grade unsere Aufmerksamkeit, theils indem sie immer als wesentlich integrirender Bestandtheil seiner Philosophie betrachtet werden muß, die ohne dieselbe ihren innern Halt verliehrt und in sich selbst zerfällt — und somit gewinnen jene nähern Bestimmungen schon an sich Interesse —, theils muß sie auch deßhalb unsere vorzügliche Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, weil diese für die spätere alexandrinische Philosophie, sowol die heidnische neuplatonische, als die christliche, namentlich in ihrer ketzerisch-gnostischen Gestaltung, von der entscheidendsten Wichtigkeit ist und sie doch wenigstens zum Theil durch den Strom philonischer Weisheit und also auch mit der Farbe, die diese ihr auftrug, zu jener gelangte.

Um uns hierbei auf den Standpunkt zu stellen, von welchem aus die Lehre von der Materie in der griechisch-alexandrinischen Philosophie, wie ich glaube, in der wahren Bedeutung erscheint: ist es nöthig Folgendes vorauszuschicken.

Die Ansichten über die Materie wendeten sich durch die selbstständige Forschung der frühern griechischen Philosophie namentlich auf eine doppelte Weise. Die Materie wurde nach und nach *vergeistigt*, als sie die Alleinherrschaft übte, und sie wurde philosophisch nach und nach *vernichtet*, seit sie angefangen hatte dieselbe mit einem geistigen Principe zu theilen. Es wird bei Verfolg dieser Lehre recht klar, daß die Annahme einer materialen Endursache aller Dinge, wie solche

durch

durch die nächste Erfahrung empfohlen zu werden scheint, dem menschlichen Geiste zwar näher liegt, aber ihn im fortgesetzten Forschen bei erhöhter Vollkommenheit nicht zu befriedigen vermag.

Thales, der Milesier, ward der ehrwürdige Vater menschlicher Philosophie, als er auf einige Naturbeobachtungen gestützt die alte Sage zu begründen versuchte, daß Okeanus und die in alle Gestalten sich wandelnde Tethys die Urheber des Alls seien.[99]) Dieser aufmerksame Weise mochte bei seinem Aufenthalte in Aegypten dieß fruchtbar-üppige Land so recht als Geschenk des Nils kennen gelernt, diese Wahrnehmung mit einigen andern Erscheinungen scharfsinnig und wahr zusammengestellt haben und so auf die Behauptung geleitet worden sein, daß das Wasser als das Princip aller Dinge betrachtet werden müsse. Es war ihm Stoff und wirkende Ursache der Welt zugleich; einen geistigen Disponenten neben jenem anzunehmen lag dieser Grunderfahrung zu fern. Er suchte nur für das nächst Liegende Erklärung, fand dieselbe in dem nächst Liegenden und erklärte die Materie durch Materiales.[100]) In schnellem Fortschritte veredelten schon die nächsten Schüler der physischen Schule des Thales Princip zu einem geistigern, zunächst wol nur Das beachtend, daß je feiner die eigne Materie des Urprincips sei, es sich auch um desto leichter in jedes Andere umgestalten könne. Während Anaximander noch zwischen Luft und Wasser schwankte und ein Mittelwesen als Princip constituirte, feiner als Wasser und dichter als Luft:[101]) zog Anaximenes nicht nur bestimmt die Luft vor, sondern achtete sie bereits auch als seelenähnlich und göttlich.[102])

---

99) Aristot. Met. I. 3.

100) S. Tiedemann Geist d. specul. Philos. Th. I. 41. ff. bes. 47. — Ritter Geschichte der Philos. Th. I. S. 207. ff.

101) Tiedemann a. a. O. S. 49.

102) Tiedemann a. a. O. S. 63. u. 66. — Ritter a. a. O. S. 213.

Hierdurch war Zweierlei vorbereitet. Nur Ein Schritt war noch, fast schon keiner mehr, von einem luft- und seelenartigen Principe zu einem intelligenten Grundwesen. Allein je mehr dieses Urprincip aus seiner ursprünglichen, grobmaterialen Wesenheit herangebildet, veredelt und vergeistigt war: je ferner trat es auch den in der Erfahrung gegebenen Gegenständen, die aus ihm gebildet sein sollten; desto größer und unausgleichbarer ward die Kluft, die zwischen ihnen lag; es schien unwürdig und unausführbar aus dem Intelligenten das Materiale zu mischen. Noch zu schwach in seinem neuerworbenen Besitzthume, um alles Materiale aufzugeben, doch schon stark genug, um nicht dieser letztern Forderung ersteres aufzuopfern und zu edel von diesem denkend, um es für erlaubt oder auch nur für möglich zu halten, es zu dem Materialen herabzustimmen, trennte — welcher der beiden Klazomenäer Hermotimus oder Anaxagoras es auch gewesen sein möge — mit selbstschöpferischer philosophischer Hand das Materiale von dem Intelligenten und neben die Materie trat als zweites, oder vielmehr als erstes und edelstes Princip alles Gewordenen, die Intelligenz (ὁ νοῦς).

Nicht lange war die Materie von ihrem frühern ausschließenden Rechte zurückgetreten und hatte diese mit einem intelligenten Principe getheilt: so begann die philosophirende Vernunft neue Reactionen gegen dieselbe. Denn bei weitern Fortschritten konnte es ihr unmöglich entgehen, daß durch Nebenstellung eines geistig-intelligenten Princips neben die Materie die Schwierigkeiten, die bei der Annahme letzterer Statt fanden, keineswegs ganz aufgehoben wurden, sondern nur zum Theil wirklich erledigt, zum Theil nur scheinbar verborgen worden waren. Wenn früher die Materie zugleich als Stoff und als disponirende Ursache desselben betrachtet worden war: so fiel nun Dieß, wonach sie als Ursache und als die Wirkung dieser Ursache in undenkbarer Verbindung zugleich ergriffen werden mußte, hinweg: allein, wenn früher auch die Darlegung der Möglichkeit, wie aus einem gegebenen und bestimmten Materiale die unendlichste Verschiedenheit der

Dinge habe hervorgehen können, oder der Nachweis der Homogeneität aller Formen und ihrer wesentlichen Abhängigkeit unter einander neben den gezwungensten Annahmen in seiner offenbaren Schwierigkeit oder gar Unausführbarkeit erschien: so beruhte es auf Täuschung, wenn man dieselbe vermöge jener bildenden Ursache leichter erwirken zu können meinte. War die Materie Materie, wie sie uns in der Erfahrung vorliegt mit bestimmter eigenthümlicher Form, die ihr etwa eben so nothwendig zustand, als ihr Sein: so vermochte sie selbst neben göttlich bildenden Kräften nicht, alle Formen anzunehmen, und jene Kräfte waren durch sie mannichfach beschränkt. Mochte sich auch diese an sich bestimmt geformte Materie in einige andere Formen kleiden lassen: es war unmöglich, daß sich alle auf dieselbe überprägen ließen, die das intelligente Princip eben für angemessen achten mochte. Wenigstens die der eigenthümlichen Form der Materie entgegengesetzte mußte davon ausgeschlossen werden. Wollte man nun diese Welt als einen Complex aller denkbaren Formen betrachten, wie denn diese Ansicht in mehren philosophischen Ansichten der Alten wiederkehrt, und wollte man das intelligente Walten des geistigen Princips als ein unbeschränktes darstellen, zu welcher Höhe der philosophirende Geist mit immer bestimmterer Entschiedenheit im Entschlusse und mit immer kräftigerer Consequenz in dessen Durchführung emporstrebte: so blieb nichts Anderes übrig, als jede wesentliche Eigenthümlichkeit der Materie, die ja eben Hinderniß der Formung war, immer durchgreifender von ihr zu entfernen, oder kurz letztere nicht mehr als Material zu denken, dessen ursprüngliche Form in jede andere umgekleidet werden und somit den Erklärungsgrund für jede andere darbieten müsse: sondern nur als Substrat, welches nicht mehr die einzelnen Formen, sondern die Aufnahme und das sinnliche Darstellen der Formen überhaupt erklärlich machen sollte. Durch diese Operation erschien die Materie als gestalt- und qualitätenlos, trat immer ferner aus dem Bereiche menschlicher Erfahrung, ward mit einem immer unklärern Begriffe verknüpft und zu nichts irgend-

wie Bestimmtem, zu einem auf keine Weise fixirten Substrate alles Geschaffenen. Und da der menschliche Geist nichts vollständig Unbestimmtes als wirklich zu erfassen vermag, sondern stets Bestimmtes und bestimmend denkt: so trat sie endlich heraus aus dem Kreise wirklicher Erscheinungen und hinterließ Nichts, als den Begriff nothwendiger Unvollkommenheit alles Geschaffenen, der sich an ihren Gegensatz gegen das vollkommene Princip natürlich anknüpfte.

Diesen Vertilgungskrieg eröffnete schon Plato [103]) mit einigem Ernste und Erfolge und bereitete dadurch ohne daß er es wollte — denn er selbst hielt noch an dem Gedankenbilde einer formlosen und dennoch wirklichen Materie fest — einen philosophischen Monismus vor. Er aber drang darauf, daß die Materie ein *πανδεχές*, eine Unterlage, eine Wärterin jenes Erzeugten sein müsse (*πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη*). [104]) Die Folgen lagen vor: Es war nothwendig, daß sie, die alle Formungen in sich fassen sollte, selbst ohne irgend eine Form sei (*διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐνδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη*). Er nannte sie daher formlos, qualitätenlos (*ἄμορφον, ἄποιον*), und weil eben keine Bestimmungen wesentlich mit ihr verbunden waren, sondern sie diese erst dadurch erhielt, daß sie nichts Bestimmtes war, sondern ein solches erst ward: so erschien ihm der Begriff eines relativen Nichts (*μὴ ὄν*) entsprechend und war es auch. Doch betrat Plato bloß den Weg zur Vernichtung der Materie, ohne dessen Endziel zu beabsichtigen oder auch nur zu ahnen. Nur auf Entformung der Materie drang er und auf Aufhebung bestimmter und darum den *νοῦς* bestimmender und beschränkender Qualitäten derselben. Es konnte hierbei nicht anders kommen, als daß auch Inconsequenzen mit unterliefen. Ruht doch schon im Herzen des Keimes seine einstige Frucht,

---

103) S. hierüber Tennemann's System der plat. Philos. Bd. III. S. 27. ff. und 175. ff. — Ritter a. a. O. Bd. II. S. 318. ff.

104) Tim. p. 49. sq.

wenn auch dem Auge unsichtbar und dem blöden Geiste unglaublich, beide um so inniger verknüpft, je verborgner und unsichtbarer Das ist, was sie scheidet. Ist doch vielmehr die Frucht des Keimes Edelstes in seiner Entwickelung. Wie hätte darum wol Plato den Keim ohne die Frucht verletzen mögen? Allein mochte er nun noch zu abhängig von den Ansichten seiner Zeit sein, oder mußte der menschliche Geist überhaupt noch mehr erstarken zu mündigerer Kraft und selbstständigerer Klarheit, um sich völliger und lautrer aus der Materie zu erheben: die Materie erschien dem Plato noch als ein vorhandenes Unding. Des Anaxagoras Homoiomerieen waren unwürdiger, aber auch denkbarer, als des Plato Complex ungleichartiger Fähigkeiten, die bei Mangel innern Gleichgewichts unregelmäßig schwanken und sich in ihrer ausschließlichen Abhängigkeit von sich (weßhalb ihnen eine ψυχή beigelegt ward) mangelhaft und ungeordnet bewegen. [105])

Auch Aristoteles erklärte die Materie noch für das qualitätenlose Substrat aller Veränderung (τὸ ὑποκείμενον τῆς μεταβολῆς) und hielt ihr Vorhandensein fest (sie ist nicht ἁπλῶς μὴ ὄν). Allein der kältere, consequentere Denker brach immer mehr von den Stützpunkten ab, von welchen aus der menschliche Geist, sich gleichsam selbst eludirend, Etwas zu erblicken bemüht war, was er auf der andern Seite mit sorgsamer Ueberlegung vernichtete. Bei Aristoteles findet sich Nichts mehr von eigner und selbstständiger Bewegung und Wirken der Materie; sie ist eben nur Substrat, ein Erklärungsprincip, wie Etwas zum sinnlichen Vorhandensein gelangen könne, gleichsam die ewige Möglichkeit des vorhandenen Wirklichen. Schon spielt der logikalische Empirismus dieses Philosophen, der Denken und Sein innig verband, die Materie allmälig

105) Cf. Tim. p. 30. a. u. 52. e.: μηθ' ὁμοίων δυνάμεων, μητ' ἰσορρόπων ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένη καὶ ἀτάκτως κινουμένη. Das Wort „Fähigkeiten" in seiner ursprünglich receptiven Bedeutung erscheint hier dem δυνάμεις ungleich entsprechender als „Kraft". — Vergl. Tennemann a. a. O. Bd. III S. 32.

aus dem Bereiche des wirklich Vorhandenen in den des nur Gedachten hinüber. [106])

Jedoch eine völlige Reform der Ansichten über die Materie brachte erst der Stoicismus. [107]) In der pantheistischen Weltanschauung der Stoiker fand eine ungöttliche Materie keine Statt mehr. Wenn auch die frühern Termini blieben; wenn auch die Stoiker neben ein intelligentes Princip eine Materie stellten und diese mit den Akademikern und Peripatetikern ungeformt nannten: so konnten sie diese nicht mehr in der frühern Bedeutung fassen. Wie mochte auch wol bei Denen ein Gegensatz gegen Gott bestehen können, Denen Alles Gott war? Die Materie war ihnen nur ein philosophisches Requisit, oder vielmehr ein geliehener, ihre Meinung nicht eben unbequem bildlich bezeichnender, philosophischer Kunstausdruck für Erklärung der verschiedenartigen Individualitäten im Ein- und All-Göttlichen. Da sie sich nämlich diese in möglichst-consequenter Durchführung ihres Pantheismus nicht durch eine Beimischung oder irgend eine Versetzung des Göttlichen mit nicht-Göttlichem dachten, sondern jenes stets rein und lauter göttlich: so war zur Erklärung der Verschiedenheiten des Vorhandenen überhaupt nur noch ein Gradualunterschied des Göttlichen an sich übrig. Zur Erklärung dieses innern Verhältnisses des Göttlichen trugen nun die Stoiker bei offenbarer Aehnlichkeit der Begriffe die frühere Ansicht in Rücksicht einer Materie in dem Maße auf dasselbe über, daß sie sie anstatt als Gegensatz des Göttlichen als eine Negation des Göttlichen betrachteten, wodurch sich denn die größere oder geringere Durchdringung der Materie durch Gott mit einem höhern und niedern Grade des Göttlichen

106) Vergl. Tiedemann's Geist d. spec. Phil. Th. II. S. 231. ff. — Ritter a. a. O. S. 128. ff.

107) Vergl. Tiedemann's System der stoischen Philosophie (3 Theile. 8. Leipz. 1776.) Th. II. S. 32. ff., obschon er das Vorhandensein der Materie noch zu stark hervorhebt. Ritter a. a. O. S. 569. ff.

identificirte. Diese Form der Darstellung, diese Uebertragung der Materie gewährte übrigens, außer Dem, daß sie sich an gegebene und allgemein verständliche Zeitideen anschloß, noch den Vortheil, daß man sich die Gottheit in ihren individualen Potenzirungen allerdings weniger leicht zu denken vermochte, als bei dieser wenn auch rein logischen Verbindung mit der Materie. Und so schwand denn die Materie unter den Händen der Stoiker hinüber in den Begriff der natürlichen Unvollkommenheit alles Geschaffenen.

Diese Auffassungsweise der Materie, wie sie die Stoiker empfahlen, fand bei den philosophischen Bestrebungen der nächstfolgenden Zeit entschieden-freundliche Aufnahme, auch entsprach sie der herrschenden Richtung derselben unverkennbar. Sie trat zuerst dem Monismus näher, als die streng dualistische Unterscheidung einer selbstständigen, wesenhaften Materie neben dem intelligenten Principe, und sie konnte darum auch leichter die jüdisch-alexandrinische und später die christliche Philosophie für sich gewinnen. Und noch ungleich verwandter, ja, in den wesentlichsten Beziehungen vollkommen übereinstimmend war sie mit derjenigen, die sich durch die orientalische Emanationstheorie verbreitete, so daß sich diese mit der größten Leichtigkeit an stoische Denk- und Redeweise anschließen konnte. Daher so viel stoisches Element im Neuplatonismus, der vermöge seines geistigen Pantheismus die Materie so rein als Negation, als nothwendigen Mangel des Gewordenen ansah, daß die philosophirende Vernunft sich hierin auf dem Höhepunkte ihrer Forschungen befindend nun freundlich der Offenbarungslehre die Hand reichte.

Nach diesen Andeutungen wird es leichter werden, den Ansichten Philo's über die Materie ihre Stellung in der Zeitphilosophie anzuweisen, seine Aeußerungen bestimmter zu fassen und mehre Inconsequenzen in ihrer Quelle nachzuweisen. Fassen wir vor Allem scharf ins Auge, wie sich Philo die Materie denken mußte, wenn sie den Platz ausfüllen sollte, den er für sie in seinem philosophischen Systeme bestimmte: so erscheint sie als

der reine, selbst also formlose, für sich bestehende Gegensatz des Geformten. In je strengern Gegensatz er sie zu jeglicher Form stellte, je durchgreifender er ihr jede eigenthümliche Qualität absprach, je reiner passiv oder doch receptiv er sie hielt: desto klärer hatte er sich philosophisch verstanden. Diese Ansicht ist auch bei Philo die vorherrschende. **De profugis p. 479.** erklärt er die Stelle Jerem. II. 13.: „Sie haben mich verlassen, die Quelle des Lebens, und haben sich durchlöcherte Cisternen gegraben, die kein Wasser halten können". „Ist denn Gott", fragt er, „die Urquelle des Lebens?" „„Ist Dieß nicht einleuchtend?"" läßt er sich antworten „„diese ganze Welt hat er ja ausströmen lassen (ὦμβρησε)!"" „Erschüttert höre ich," [108]) fährt er fort, „daß Gott die Quelle des Lebens ist; er, Gott, allein der Urheber der Seele und des Lebens und vornehmlich der vernünftigen Seele und des besonnenen Lebens; denn die Materie ist etwas Todtes (νεκρὸν), Gott aber ist mehr denn Leben, ist Quelle des Lebens, wie er selbst sagt, unversiegbare." Dieser Bezeichnung der Materie als einer todten, im Gegensatze mit der unversiegbaren Quelle des Lebens, laufen mehre andere parallel, durch welche Philo in ähnlicher Weise andeuten wollte, wie sehr er jedes active Princip von der Materie entfernt glaube, ja, wie grade ein solches letzterer entgegenstehe. So nennt er die Materie auch unbeseelt, an sich unbeweglich (ἄψυχον, ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ) [109]) und mit dem seine Ansicht am bezeichnendsten wiedergebenden Ausdrucke passiv (τὸ παθητὸν), [110]) im Gegensatze gegen Gott die schlechthin wirkende Ursache (τὸ δραστή-

---

108) Als Mangey dieser Stelle beischreiben konnte „omnino scribe: οὐ καταπέπληγμαι, non miror cum audio" bewies er, wie wenig er in den Sinn dieser Stelle eingedrungen und wie fremd ihm überhaupt der Genius des Philo sei.

109) De mundi opific. p. 2. 4. — quis rer. div. haer. p. 503.

110) De mundi opific. p. 2. nach der Lesart des Eusebius Praep. Evang. VIII. 13. p. 385. παθητικὸν, passibilis qu. in Gen I. 55.

ριον αἴτιον). [111]) Hiermit waren denn auch die weitern aus der griechischen Philosophie entlehnten Bezeichnungen, sie sei qualitätenlos (ἄποιος) [112]) und formlos (ἄμορφος), [113]) nicht sowol verwandt, als identisch, da sich ja jede Qualität als solche äußern muß. Auch sie und ähnliche kehren daher bei Philo öfters wieder. [114]) Wenn sich hierin überhaupt platonische Redeweise wiedergab: so brauchte Philo auch den bei Plato so oft wiederkehrenden Ausdruck μὴ ὄν mit der ὕλη im gleichen Sinne. [115]) Er war gewiß für Das, was Philo mit der Materie eigentlich wollte, sehr bezeichnend; denn durch ihn wurde nicht sowol Etwas genannt, was gar nicht vorhanden gewesen wäre, wofür οὐκ ὄν hätte gesagt werden müssen, sondern nur was in keiner bestimmten Form vorlag, in keine bestimmten Verhältnisse getreten, Nichts geworden war (μὴ γεγονός) [116]) und darum Alles werden konnte (ἡ δυναμένη πάντα γενέσθαι). [117]) Indem die relative Negation aber nicht den Begriff des Seins an sich, sondern nur jede Relation desselben aufhob, blieb nur noch ein unbestimmtes und unbestimmbares Sein übrig, oder eben Das, was Philo Materie nannte. Daß er sich nun grade ein solches unter dem μὴ ὄν auch gedacht haben möge, läßt sich sicher bestimmen durch die Worte de

111) S. oben S. 120. Note 12.

112) De mundi opif. p. 4. — de creat. princip. p. 728. — quis rer. div. haer. p. 500.

113) U. A. quis rer. div. haer. p. 500. — de vict. offer. p. 857.

114) De monarch. I. p. 817. — de vict. offer. p. 857.: τὸ γὰρ τεθλασμένον ἀφῄρηται τὴν ποιότητα καὶ τὸ εἶδος καὶ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ κυρίως εἰπεῖν ἄμορφος ὕλη. In ähnlicher Weise heißt sie ἄσημος, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος, ἀόριστος, ἀτύπωτος, ἄπειρος. — de prof. p. 451. 2. — de somn. II. p. 1114. — de vict. offer. p. 857. Ausdrücke, die z. Th. noch in der spätern Darstellung der philonischen Ideenlehre ihre nähere Ausdeutung finden werden.

115) De opif. m. p. 18. — leg. alleg. III. p. 62. u. ö.

116) De opif. m. p. 2.

117) Ibid. p. 4. sq.

speciall. legg. p. 769. Er mißbilligt hier bei Erklärung des Verbots den Namen des Herrn zu mißbrauchen die Versicherung unter Berufung auf den Namen Gottes. „Das Wort des Rechtschaffenen", sagt er, „sei ein beständiger Eid, unbeugsam, nie täuschend, auf Wahrheit gegründet. Wenn uns jedoch nothwendige Umstände zu schwören zwingen: so sollte man bei des Vaters oder der Mutter Gesundheit oder frohem Greisenalter den Eid leisten, falls diese noch leben; oder bei ihrem Gedächtnisse, wenn sie vollendet haben. Denn diese sind ja ein Abbild und eine Nachahmung göttlicher Kraft, da sie Diejenigen, die nicht vorhanden waren, in das Sein hinüberleiteten (*τοὺς μὴ ὄντας εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντες*)." Es liegt hier klar vor, daß Philo unter Denjenigen, die nicht vorhanden waren, nicht Solche verstehen konnte, welche früher überhaupt in keiner Weise waren, sondern allein Die, welche sich noch nicht zu der bestimmt entwickelten Form ausgebildet haben, in der sie später erscheinen. [118])

In allem bisher Beigebrachten hielt Philo fest, was er auch festhalten sollte, oder konnte es doch scheinen, als ob er den Begriff seiner Materie vollständig erfaßt und weiter verfolgt hätte, wenn er auch, wie wir Dieß bald belegen werden, mehre der mitgetheilten Bezeichnungen nicht in dem strengen Sinne nahm, den sie erlauben und den seine Theorie forderte. Zu diesen kann auch noch eine andere gerechnet werden, die ich, wegen der besondern Wichtigkeit, welche sie in der spätern Philosophie erlangte, von den frühern trenne. Philo nannte die Materie auch das Entbehrende, Verlassene und Leere und setzt Diesem die Gottheit entgegen, welche, von sich selbst erfüllt und genügsam, jenes Entbehrende, Verlassene und Leere erfülle und umschließe. [119]) Wie sich diese Bezeichnungen

118) Vergl. auch de parentib. colend. edit. Mai p. 5.

119) Leg. alleg. I. p. 48.: *αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ θεὸς, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πλήρων καὶ περιέχων.* — ibid. III. p. 61.: *πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ*

dem Philo empfohlen haben, ist an sich klar. Die Materie hatte nur ein halbes, schwebendes, unsicheres Dasein. Sie war vorhanden, um zu empfangen, ihr Wesen daher Leere, Verlassenheit, Bedürfniß. Dieß schon an sich, aber natürlich noch in weit höherm Grade, wenn sie neben die letzte Ursache aller Dinge gestellt ward, die eben schon als solche keines Andern bedürfen konnte, sondern in sich Fülle und Reichthum war und sich selbst in vollkommener Weise erfüllte und genügte. Diese Begriffe festgehalten, die unendliche Fülle des höchsten Wesens und die natürliche absolute Leere des Materialen, dessen eigenstes Bestehen Bedürfniß war, damit sie durch das Gestaltende sich forme und dadurch erst vollständig, bestimmt und entschieden sei: mußte fast nothwendig darauf hinführen, die Bildung der erstern durch das letztere als ein Ausströmen desselben in diese, als ein Erfüllen [120]) des Leeren durch die unendliche Fülle darzustellen. Wie bieten doch diese Sätze so vielen Erklärungsgrund für spätere Philosopheme dar; wie leicht mochte es den Freunden philonischer Speculation werden, sich zur Aufnahme auch bestimmt modificirter pantheistisch-emanatistischer Systeme der Orientalen zu bewegen, wie deutlich liegt in jenen einfachen an sich klaren Begriffen der spätere Gegensatz zwischen Materie und Form, als eines πλήρωμα und κένωμα, wie nahe nun die Ausschmückung und Erläuterung dieser schöpferischen Bildungen durch Anschließung an den Geschlechtsunterschied. Das Unbegreifliche wird klar, das Widersinnige wird verständlich, ja, oft verständig, wenn man es bis in seine Wurzel verfolgt. Gewiß, wir können uns bei philosophischen Behauptungen, die anscheinend oder wirklich dem gesunden und graden Menschenverstande zuwiderlaufen, sicherer darauf verlassen, den Grund, durch welchen der Mensch auf sie geleitet ward, auffindig zu machen, als bei solchen, die

---

διὰ πάντων διελήλυθε καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.

120) ἐκπλήρωσις kennt schon Philo de opif. m. p. 33.

sich durch sich selbst empfehlen; denn während der menschliche Geist letzteren oft auch ohne bestimmte äußere Gründe vermöge eines dunkeln Gefühls oder selbstständiger klarer Ueberzeugung Beifall schenkte und es so unterließ, sie vor sich selbst zu rechtfertigen, mußte die Veranlassung zu Behauptungen, die seiner gewöhnlichen Richtung zuwiderlaufen, stärker und darum auch der Grund mehr hervorgehoben und sichtbarer sein. —

Wenn wir mit dem Gesagten die Mittheilungen über philonische Ansichten von der Materie schlössen: so würden wir nicht nur einen unvollständigen Begriff von ihnen bei unsern Lesern hervorgerufen haben, sondern sogar einen falschen. Denn Demjenigen, welcher nun die einzelnen Züge in ein Gesammtbild zusammenfaßte, würde dieß im Gegensatze gegen das früher von uns Behauptete, als sich selbst in seinen einzelnen Theilen und dem Frühern überhaupt entsprechend erscheinen, so daß das Ganze, wenn es auch nicht als von Philo eigenthümlich errungen und verknüpft angenommen werden dürfe, doch wenigstens eigenthümliches Leben in ihm gewonnen und sich darum harmonisch entwickelt habe. Und doch ist Dem nicht ganz also. Bei genauer Einsicht in die philonische Weisheit legen sich grade in dieser Beziehung Unbestimmtheiten, Mißgriffe und Inconsequenzen zu häufig und zu sichtbar bloß, als daß sie verkannt, entschuldigt oder auch nur übersehen werden könnten. Man sieht es der Blüthe an, daß die Wurzel keinen heimischen Boden, keine verwandte Nahrung, wenn auch mühsame Pflege fand, und daß ihre einzelnen, noch immer einnehmenden doch matten Farben nur Nachwirkungen ursprünglicher edlerer Abkunft sind, die sich nicht durchgängig verwischen ließen.

Der Begriff einer Materie, welcher Sein und Nichtsein mit gleichem Rechte nur in verschiedenen Beziehungen beigelegt werden konnte, war dem mittelmäßigen philosophischen Talente des Philo zu schwebend, als daß er anders, als zur glücklichen Stunde den Stützpunkt fand, durch welchen sich diese beiden Begriffe das Gleichgewicht hielten. In minder bedachten Augenblicken schwankte er entweder auf die eine Seite hin-

über und hob, durch ähnliche Worte und Bearisse getäuscht und auch durch das Ansehen des Plato bestochen, das Vorhandensein der Materie zu stark hervor, d. h. in bestimmter Form und Wirkung, oder die Materie verwandelte sich auch, wenn der altnationale Glaube an Einen Gott, der Himmel und Erde geschaffen habe und Alles, was darin ist, philosophische Bedenklichkeiten und Zweifel überwog, aus einem privativen oder relativen Nichts in ein streng negatives oder absolutes um, und wurde also in ihrem Vorhandensein vernichtet. Die Belege hierfür werden zugleich die nähern Bestimmungen und die Veranlassungen enthalten.

So oft Philo das Vorhandensein der Materie zu stark hervorhebt, geschieht dieß in einer doppelten Richtung. Er betrachtet sie dann entweder als Material mit bestimmter ursprünglicher Form, wobei letztere zugleich als Erklärung aller spätern Formungen angesehen werden müsse, oder als wirkende Ursache der Unvollkommenheit in der Welt. Nach beiden Seiten hin hatte bereits Plato den Weg gebahnt.

Die Materie war nach der philonischen Ansicht über sie natürlich das Material des Universums, oder das materiale Substrat zu jeder Form, die sich in ihr vorfand. Allein dem Philo hätte doch offenbar die Zusammenstellung derselben mit Dem, was wir im gewöhnlichen Leben Material zu nennen pflegen, nur von Einer Seite zulässig und möglich erscheinen sollen. Das Material zu jeder weitern Formung nach der ersten Form, welche die Materie erhielt, oder zu jeder Umbildung durfte nicht als Erklärungsgrund ausschließend des materialen Bestehens des Geformten betrachtet werden, oder als bloßes Substrat der auf dasselbe überzutragenden Formen, sondern es mußte auch theilweise den Erklärungsgrund der spätern Form darbieten, indem der Bildner (welcher andern Theils die Umformung erklärt) nicht aus jedem gleichviel welchem Materiale, sondern nur aus bestimmt modificirtem, bereits also auf gewisse Weise geformtem, anderweit bestimmte Formen hervor-

zubilden vermag. Es mochte daher wol bei fernern Formungen oder bei Umbildungen der ersten Form die Aufgabe vorliegen: wie es möglich gewesen sei, daß aus dem ursprünglich auf andere Weise Geformten andere Formen haben hervorgehen können, allein diese Aufgabe konnte für Philo bei Anwendung auf die Materie und die erste Formung derselben keinen Sinn haben; denn so lange er im consequenten Denken daran fest hielt, daß die Materie gar keine Form habe: so lange konnte nicht von einer Umformung, sondern nur von einer Formung der Materie die Rede sein.

Wie nahe Dieß nun liegt: so übersah es Philo doch, nicht mehr fehlend als viele seiner großen Vorgänger, [121]) deren Ansehen ihn hierin irre leitete; und Materie mit Material schlechthin verwechselnd, untersuchte auch er zuweilen, welches wol die Urform, oder welche die Urformen sein möchten, auf welche alle übrige zurückgeführt werden könnten, um diese dann, freilich im Widerspruche mit sich selbst, der Urmasse beizulegen.

Als solche Urformen nun, welche sich nur verschiedenartig modificirt in allen Einzelformen wiederfänden, in welche alle übrigen wieder aufgelöst werden könnten und aus denen sie demnach auch einmal entstanden sein müßten, betrachtete Philo die 4 Urkräfte oder Elemente (*στοιχεῖα*, [122]) *ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις*; [123]) auch *ῥίζαι ἐξ ὧν ὁ κόσμος*) [124]) Feuer, [125])

---

121) S. oben S. 180. ff.

122) So sehr oft, z. B. de cherub. p. 129. — *στοιχειώδεις οὐσίαι* de migrat. Abrah. p. 416.

123) Quis rer. div. haer. p. 502. u. 20.

124) De plantat. N. p. 231.

125) An andern St. (als die, welche in folg. Note) nennt er statt des Feuers den Himmel; vergl. de mundi opif. p. 11. — de somn. I. p. 567. Beides ist Dasselbe, indem er den Himmel für das reinste Feuer hielt; s. de conf. ling. p. 342.: *ὁ αἰθὴρ* (welches W. er an die St. des vorher gebrauchten *ὁ οὐρανὸς* setzt) *ἱερὸν πῦρ φλόξ ἐστιν ἄσβεστος ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοῦ-*

Luft, Erde, Waſſer, und glaubte nun, daß in dem Urgemiſche derſelben die Materie beſtehe,[126]) welche unter ſolcher Vorausſetzung mit noch klärerem Rechte als ohne ſie die Mutter aller Einzelformen genannt werden konnte. Da er übrigens hierbei fortwährend den Unterſchied zwiſchen einer intelligenten weltbildenden Urſache und einer Materie feſthielt, die ſelbſt nicht intelligent der Bildung durch jene bedürfe — eine Unterſcheidung, die ſich als durchgreifend weſentlich, kaum irgendwo vernachläſſigt, durch das ganze philoſophiſche Gebäude des Philo hindurchzieht —: ſo erſchien jenes Amalgam natürlich als ein planloſes und ungeordnetes (ἄτακτος),[127]) oder die Materie als eine ungeſtaltete (ἄμορφος), wodurch ſich dann wieder dieſer zweite Lehrtypus in eine gewiſſe Nähe zu dem erſtern ſtellte,[128]) in welchem die Materie ja auch ungeſtaltet genannt ward, obſchon es natürlich nicht zu verkennen iſt, daß, wenn auch die Worte für beide Lehrtypen dieſelben, die Begriffe, die Philo mit ihnen verband, einander ſchlechthin entgegengeſetzt waren; denn wie immer nur die Form der Materie geformt und die Beſchaffenheit derſelben beſchaffen ſein mochte: ſie trat mit ſolcher gegen eine völlig form- und beſchaffenheitsloſe in nicht minder ſchroffen Gegenſatz, als ſie durch jede andere Form oder Beſchaffenheit getreten ſein würde. Auch wurde in Wahrheit die Weltbildung in letzterm Typus von ganz anderm Standpunkte aus

---

νομα παρὰ τὸ αἴθειν, ὃ δὴ καίειν ἐστὶ κατὰ γλῶτταν εἰρημένην. Es wird ſpäter noch klärer werden, wodurch vornehmlich dieſe Anſicht begünſtigt wurde.

126) De cherub. p. 129.: ὕλη τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη (ὁ κόσμος). de plant. N. p. 230. sq.: τὰς δὲ γοῦν τοῦ παντὸς ἰδίζας, ἐξ ὧν ὁ κόσμος τέτταρας εἶναι συμβέβηκε γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ. Vergl. quod det. pot. insid. p. 156. — de vita Mos. I. p. 617., daher die Materie πεφυρμένη ὕλη de vict. offer. p. 857., συγκεχυμένη οὐσία de plantat. p. 214.

127) De opif. m. p. 4. — de plantat. N. p. 214. — de opif. m. l. l.: ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή.

128) S. S. 185. u. Note 113. daſ.

betrachtet und bot eine ganz andere Gestalt dar. Die Weltbildung erschien hier nur als Umformung oder zertheilendes Ordnen der Formen,[129] nicht mehr als erste Formung einer vollkommen formlosen Materie, oder erschien vielmehr als ein Act, der die Urformen aus ihrer zwecklosen und ungeordneten Vermischung theils ausschied, theils für intelligente Zwecke verband,[130] und die Welt war dann nichts Anderes als: eine Mischung der 4 Urkräfte nach ebenmäßigen Verhältnissen mit einander verknüpft.[131]

So sehr nun aber auch dieser ganze Lehrtypus über die Materie von dem frühern fern und mithin von der Richtung ablag, auf welcher den Philo seine Vordersätze und sein endliches Ziel hätten festhalten sollen: so äußerst wichtig ist es doch für das Studium der philonischen Speculationen, auch diese Lehrweise neben der frühern nimmer aus den Augen zu verlieren. Philo hat nämlich auch dieser, die ihm ungleich dringender als jene durch das Ansehen früherer Philosophen empfohlen war, so freien Zutritt zu sich gestattet; hat sie so eng mit den ihm eigenthümlichsten Speculationen verwebt, daß auch die letztern ohne Beachtung derselben in mehrer Hinsicht unerklärt und unverstanden bleiben müßten.

Hier-

---

129) *μεταβάλλειν* de mundi opif. 2., *μετρεῖσθαι* ibid. p. 29. — de sacrif. p. 139. *σταθμᾶσθαι* ibid.

130) Quod det. pot. ins. sol. p. 156.: *κόσμος ἡ τῶν στοιχείων εἰς ταυτὸν σύνοδός τε καὶ κρᾶσις.* qu. rer. div. h. p. 502.: *λέγουσιν οἱ ἀκριβέστερον περὶ τῶν τῆς φύσεως ἐξητακότες, ὅτι ἀναλογίᾳ μὲν ἴσα τὰ τέσσαρα στοιχεῖά ἐστιν· ἀναλογίᾳ δὲ καὶ ὁ κόσμος ἅπας κραθεὶς τὸ ἴσον ἑκάστῳ τῶν μερῶν ἀπονεμούσῃ συνέστη τε καὶ συσταθεὶς εἰς ἅπαν διαμένει.* Daher das Wort *σύστασις* von dem Geschaffenen de migr. Abrah. p. 389.

131) Qu. rer. div. haer. p. 502.: *μηδὲν ἄλλο ἢ κρᾶσίς ἐστι τῶν τεσσάρων δυνάμεων ἀναλογίας ἰσότητι κραθεισῶν*, und kurz vorher p. 499. Gott, als Urheber der Welt, heißt ibid. p. 513.: *αἴτιον μίξεως, κράσεως, πολυμερίας.*

Hierher gehört es vor Allem, wenn Philo den weltbildenden Logos Gottes, über welchen wir weiter unten das Nöthige beibringen werden, einen Zertheiler (τομεύς) und zugleich ein Band des Universums (δεσμός) und dieses letzteren einzelne Theile Abschnitte (τμήματα) [132]) genannt wissen will. Wenn diesen Worten bisher eine genügende Erklärung mangelte: so kann es jetzt nicht nur nicht zweifelhaft, sondern nicht einmal dunkel scheinen, was er mit diesen Worten bezeichnen wollte. Eben jene Scheidung der Urmaterie aus ihrer anfanglosen Verwirrung und jene anderweite Verknüpfung für weise Endzwecke, die nach jenem Typus von der weltschöpferischen Kraft gefordert wurde, brachte diese Benennungen zu Wege. Es wird zweckmäßig sein, hier die Stelle aus dem B. quis rer. div. h. p. 499. auszuzeichnen, indem diese sehr geeignet ist theils einen Beleg für das eben Gesagte abzugeben, theils auch zu zeigen, wie Philo sich die Entstehung der Welt durch den Scheidungsproceß in näherer Bestimmung dachte. Er kommt hier nämlich bei Gelegenheit der Worte (Genes. XV. 10.) „und er theilte sie mitten von einander" (καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα) auf den weltzertheilenden Logos zu reden „der bis zur feinsten Spitze geschärft nicht ermüdet alles Sinnliche zu scheiden, bis er zu den Atomen und Theillosen hindurchdringt" [133]) und ent-

---

132) De mundi opif. p. 3. — de somn. I. p. 586. u. ö.

133) *Εἶτ' ἐπιλέγει· διεῖλεν αὐτὰ μέσα, τὸ τίς οὐ προσθεὶς ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἐξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ, ὃς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμήν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων, τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεὺς καὶ τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τρίχας, ὡς φησι Μωσῆς ἓν μῆκος ἁπλατές, ἀσωμάτοις γράμμασιν ἐμφερές.* Vergl. außer der gleich zu erwähnenden St. qd. det. p. 175. — qu. rer. div. haer. p. 506. In dieser Hinsicht auch *διαιρέτης* genannt de poster. C., T. I. edit. Mang. p. 256. (denn so muß wol mit Mang. an der Stelle des *διαίρετος* gelesen werden).

schließt sich Einiges darüber beizubringen, wie er die Materie des Universums getheilt habe, als er die Welt bildete. „Zuerst machte er 2 Theile, das Schwere und das Leichte, indem er das Grobe von dem Feinen sonderte, dann theilte er wieder Beides, das Feinere in Luft und Feuer, das Schwerere in Wasser und Erde und legte also zuerst die sinnlichen Elemente gleichsam als Grundstein dieser sinnlichen Welt. Dann schied er wieder das Schwere und das Leichte nach andern Ideen, das Leichte in Kaltes und Warmes und nannte das Kalte Luft und das seiner Natur nach Warme Feuer; das Schwere aber wieder in Feuchtes und Trockenes und nannte das Trockene Erde, das Feuchte aber nannte er Wasser. Jedes von diesen aber erhielt nun neue Theilungen, die Erde zerfiel in festes Land und Inseln; das Wasser in Meere, Flüsse und sonstiges Trinkwasser; die Luft in Abwechselung des Sommers und des Winters; das Feuer in das, dessen wir uns bedienen, welches unersättlich und verderblich ist, und in dessen Gegensatz, in das heilsame, welches dazu bestimmt ist den Himmel zusammenzuhalten. Wie nun aber das Ganze: so theilte er auch wieder das Einzelne. Einiges von diesen ward belebt, Anderes ohne Leben. Das Leblose bleibt sich zum Theil immer selbst gleich, wenn nämlich eine leidende Beschaffenheit (ἕξις) das Band (δεσμὸς) ist, welches es zum Sein verknüpft; Anderes verändert sich, nicht sowol in Betreff seines Platzes (μεταβατικῶς κινούμενα), als so, daß es zunimmt und wächst (αὐξητικῶς). Diejenigen, welche ein unerklärbares natürliches Vermögen (φύσις) [134]) belebt, sind theils wilde Waldgewächse, die wilde Früchte bringen und zur Nahrung für Thiere dienen, theils durch Cultur veredelt, deren Sorge und Aufsicht der Ackerbau übernimmt und die zum Genusse für das edelste aller lebendigen Geschöpfe, für den Menschen bestimmt sind. Er (der Logos) trennt nun aber auch die leblosen und die lebendigen Geschöpfe nicht auf dieselbe Weise; denn von diesen sind einige

134) Ueber den Unterschied zwischen ἕξις und φύσις s. unten.

unvernünftig, andere repräsentiren die Idee vernünftiger Wesen. Auch diese theilte er wieder, die unvernünftigen in wilde und gezähmte, die vernünftigen in sterbliche und unsterbliche, und auch die sterblichen theilte er wieder in zwei Theile, von denen er den einen männlich, den andern weiblich nannte; u. s. w. Auf solche Weise schuf also Gott durch den weltzertheilenden Logos, indem er die ungestaltete und ungeformte Masse aller Dinge, die aus ihr ausgeschiedenen vier Weltelemente (*τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα*) und die wieder aus diesen gebildeten lebenden Wesen und Pflanzen mannichfaltig theilte."

Wie übrigens Philo in dieser Stelle grade die Zertheilung besonders hervorhebt und des Logos als des die Weltordnung zusammenhaltenden Bandes (*δεσμός*) der neuen Theilung nur im Vorübergehen Erwähnung thut: so wird an andern O. grade dieses besonders herausgestellt. [135])

Schon diese Bemerkungen, hoffe ich, würden hinreichen, um zu belegen, welche aufmerksame Beachtung neben dem er-

---

135) De plant. Noae p. 215. wird der Logos beschrieben als *νόμος ἄϊδιος* (eben die Weltordnung bestimmend) *θεοῦ τοῦ αἰωνίου, τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων. Οὗτος*, fährt Philo fort, *ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα τεθεὶς δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων. Δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ.* qu. rer. div. haeres p. 507.: *χαῦνα τὰ ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθὲν εἴη λόγῳ σφίγγεται θείῳ· πόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος τὰ πάντα τῆς οὐσίας πεπληρηκώς· ὁ δ' εἰρὰς καὶ συνεφήνας ἕκαστα, πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστὶν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν.* ibid. p. 510. — de prof. p. 466. Und so denn natürlich auch die einzelnen Logi, die, wie wir sehen werden, den Gesammtlogos bilden de migrat. Abrah. p. 416. — de conf. ling. p. 344. — De migrat. Abrah. p. 416. sagt Philo: *συνέχεσθαι τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄρρηκτοι.* Als solche zusammenhaltende Kräfte heißen sie *δυνάμεις ἑνωτικαὶ* de plant. N. p. 226.

sten Lehrtypus über die Materie, der sie als völlig qualitätenlos betrachtete, der andere verdient, der sie als ein ungeordnetes Gemisch der Urelemente kennen lehrt. Indeß greift letzterer auch noch auf eine andere, kaum minder wichtige Weise in die philonischen Speculationen ein.

Er macht es nämlich auch erklärlich, wie Philo auf der andern Seite hin das Vorhandensein der Materie, im Vergleiche mit seinen Grundsätzen über sie, zu stark hervorheben und sie als wirkende Ursache der Unvollkommenheiten in der Welt betrachten konnte. Denn es war gar sehr natürlich, wie Philo, wenn er die Materie für ein Chaos hielt, in welchem die Kräfte der Natur ohne Zweck und Ordnung zusammengemischt seien, dieselbe in einer nicht zu billigenden Wirksamkeit thätig glauben mochte. Diese Kräfte der Natur, weder durch sich im Gleichgewichte erhalten wegen ungeordneter Mischung, noch durch göttliche Kraft und Weisheit geleitet und gebändigt, bewegten sich unregelmäßig, unharmonisch, tadelhaft (ὕλη ἀνώμαλος, ἄτακτος, πλημμελής),[136] ganz in ähnlicher Weise, wie Dieß Plato von seiner bösen Weltseele behauptet hatte.[137]

Wenn sich solche Folgerungen aus vorgängigen Inconsequenzen gezogen thatsächlich immer weiter von Philo's Grundsätzen entfernten: so fehlte es ihnen doch auch nicht an eigenthümlichen Berührungspunkten, durch welche sie diesen wenigstens in Etwas näher gebracht und scheinbar mit ihnen ausgeglichen wurden. Es ist nämlich nicht zu verkennen: der Begriff einer durch Weisheit und Güte zu bildenden Materie und der Unvollkommenheit waren in ihrem Keime auf das Innigste verwachsen. Wie verschieden man sich auch die Materie neben

136) Quis rer. div. haer. p. 503. — de mundi opif. p. 4. Auch de prof. p. 451.: Der νοῦς, sagt er hier, erwirkte da er zu der Materie hinzutrat, aus der ungeordneten Ochlokratie, in der jede natürliche Kraft sich ungebunden äußerte, eine legitime und geregelte Herrschaft.

137) S. Note 105. dies. Kap.'s.

dem bildenden Schöpfer denken mochte: so trat sie doch immer zu diesem als das Unvollkommnere zu dem Vollkommnen in wesentlichen oder begrifflichen Gegensatz; denn bei der Annahme eines Bildners einer Materie mußte immer dieß Doppelte vorausgesetzt werden, einmal, daß die Materie einer bessern Form bedürftig sei, und dann, daß sie, unfähig, dieselbe sich selbst zu gewähren, [138]) diese von einem andern, eben deßhalb Vollkommnern, mitgetheilt erhalte. Es erklärt sich demnach durch sich selbst, wie mit der Gegenüberstellung eines materialen und eines bildenden Princips der Gegensatz eines vollkommnen und unvollkommnen verschmolz; ein nothwendiger Gegensatz, der sich aber so verschiedenartig gestaltete, als die Ansicht über das Princip selbst. Bei Plato und Denen, die diesem folgten, welche der Materie selbstständige und eigenthümlich wirkende Kraft beilegten, mußte der Gegensatz mehr positiv erscheinen, die Materie demnach als böses Princip hervortreten, welche die Einwirkung jenes Vollkommnern zurückweise, abschwäche und theilweis vernichte. So wie aber die Materie aus der Reihe selbstständig wirkender Kräfte heraustrat; aus dem Wesen ein Begriff ward, ward der Gegensatz ein rein negativer, wodurch aus dem Widerstreben wider das Vollkommnere ein Regiren desselben, ein Mangel an Vollkommenheit und die Bedeutung der Annahme, daß Alles aus unvollkommner Materie geschaffen sei, sich dahin läuterte, daß Alles, eben weil es geschaffen, schon begrifflich auch als unvollkommen gedacht werden müsse, so daß nur die Terminologie zwischen der Lehre von der Schöpfung aller Dinge aus der Materie und der, daß Alles aus Nichts mit nothwendiger, creatürlicher Unvollkommenheit behaftet geschaffen sei (metaphysisches Uebel), scheidend dazwischenstand. Hierdurch ist es an sich klar, daß Philo sich nichts weniger als widersprach, so lange er die gestalt- und qualitätenlose Masse im Verhältnisse zu Gott als schlechter, oder auch als an sich un-

138) μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς καλόν de mund. opif. p. 4.

vollkommen darstellte und sie deßhalb die geringere Substanz nannte (χείρων οὐσία,[139]) wobei οὐσία freilich entweder im philosophisch oder sprachlich weniger strengen Sinne gebraucht ward); denn eben weil sie ohne positive Qualität nur den Mangel der Dinge bezeichnete, mußte sie auch als unvollkommen erscheinen und Letzteres hob zwar Philo noch lange nicht so klar hervor, wie Dieß später namentlich bei Plotin geschah, der den Einwand: „wie eine qualitätenlose Materie böse sein könne", mit dem in seinem Systeme vollgültigen Grunde zurückwies, daß wenn sie Qualität hätte, sie nicht böse sein würde: allein daß doch auch er etwas Aehnliches fühlte, wie Mangel der Qualität und Vollkommenheit im innersten Wesen zusammenfielen, geht theils aus dem klar ausgesprochenen und durchgeführten Gegensatze hervor, daß Alles, was vorhanden sei, eben deßhalb als gut betrachtet werden müsse — über welche Annahme das Spätere noch mehr Licht verbreiten wird —, theils aus der engen Verbindung, in welche er öfters beide Bezeichnungen qualitätenlos und unvollkommen setzt.[140]) Indessen hierbei blieb Philo nicht stehen. Er legte ja der Materie, wie wir sahen, auch eine unharmonische, bösartige, der göttlichen widerstrebende Thätigkeit bei, was freilich seinen eignen Grundsätzen zu Folge eben so verwerflich war, als es kaum zu vermeiden stand, sobald er der Materie wesentliches Vorhandensein und eigenthümliche Thätigkeit zuschrieb.

Wenn nun aber aus dem von uns in dem Nächstvorhergehenden Mitgetheilten erhellt, daß Philo sein materiales Princip öfters und in verschiedenen Richtungen zu stark hervorhob: so haben wir doch bereits oben angedeutet, daß er auch wieder im Gegenfalle die Materie bisweilen so weit in den Hintergrund zurücktreten ließ, daß sie völlig zu verschwinden scheint. Ein Beleg hierzu, welcher in mehrer Beziehung große Wichtigkeit hat, fin-

139) De creat. princ. p. 728.

140) Sie werden oft schlechthin neben einander gestellt. Vergl. de mundi opif. p. 4. — de creat. princ. p. 728. u. ö.

det sich de somn. I. p. 577. Philo will hier die verschiedenen Beziehungen nachweisen, in welchen Gott nach den Regeln der Allegorie mit der Sonne verglichen werde. Nach Angabe einiger fügt er hinzu: „Auch noch auf andere Weise. Wie die Sonne, wenn sie sich erhebt, das Verborgene der Körper aufzeigt, so auch Gott, der Alles erzeugt, nicht aber bloß sichtbar werden läßt (εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν), sondern auch Das schuf, was vorher nicht vorhanden gewesen war (ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησε), nicht nur Bildner (δημιουργὸς), sondern auch selbst Schöpfer (κτίστης)." Diese Stelle in der Schärfe genommen, die sie nicht nur zuläßt, sondern fast fordert, würde jede ursprünglich selbstständige Materie neben Gott aus dem philosophischen Systeme Philo's ausschließen und es besonders für den, der nach genauerer Beachtung des früher über die Materie Mitgetheilten Dieses vergleicht, leicht unerklärbar machen, wie ein Philosoph in den wichtigsten Grundlagen seiner philosophischen Ueberzeugung sich so unverhohlen widerstreiten könne, als hier Philo. Und sicher ist in keinem Falle eine so ungenaue Redeweise zu billigen oder auch nur zu entschuldigen, die solche Folgerungen so nahe legt. Inzwischen ist auf der andern Seite nicht zu übersehen, auf welche Veranlassung hin Philo neben jenen Sätzen auch diese aufstellte und wie sie sich in seinem Ideenkreise, welcher doch immer als Norm seiner Consequenz oder Inconsequenz gelten muß, näher zusammenstellen konnten, als es sonst scheinen mag.

Philo unterschied allerdings in dem Alle die Form und die Materie; allein es muß ein kundiger und billiger Beurtheiler seiner philosophischen Bestrebungen doch immer berücksichtigen, daß er der letztern nur einen secundären philosophischen Werth beilegte, sie nur deßhalb als vorhanden anerkannte, weil er ihrer zur genügenden Erklärung der erstern zu bedürfen glaubte, und daß er eigentlich auf dieser allein sein philosophisches Gebäude aufrichtete, indem er allein zu Folge ihrer intelligente außerweltliche Wesen ahnete und erschloß, bei deren vollkommner Erkenntniß und Anschauung er die höchste Staffel des Glücks erklommen zu haben glaubte. Die

Formen der Welt umschlossen in der That Alles, was, so wie den Sinnen näher vorlag, so dem Geiste Philo's den Anstoß zu seinen philosophischen Forschungen gegeben hatte. Nun nahm er aber überhaupt bei allen seinen einzelnen Bestrebungen ungleich sorglichere Rücksicht darauf, daß sie in grader Linie zum Ziele führten, als daß er eine weitläuftigere Ausgleichung derselben unter sich selbst für nöthig erachtet hätte; und er hatte hierin nicht ganz Unrecht. Liefen in der That alle seine einzelnen Untersuchungen in grader Richtung Einem Centro zu: so konnte keine die andere feindlich durchkreuzen, sie mußten alle friedlich neben einander hingehen. Indessen führte es doch eben dieser Umstand nicht selten herbei, daß Philo eine Lehre nur in so weit ausbildete, als sie zur Erreichung seines Ziels unentbehrlich schien, sie nur so lange berücksichtigte, als er auf diese Unentbehrlichkeit derselben Rücksicht nahm und sie bei Seite liegen ließ, so bald er ihrer nicht mehr bedurfte. — Was Wunder, wenn er sich nun auch der Materie, die für ihn, wie wir sahen, in keiner Weise ein selbstständiges Interesse in sich trug, nur dann erinnerte, wenn er ihrer bedurfte und ihm sonst Alles mit allen Formen gleichbedeutend war? So klärlich in der angezogenen Stelle: „Gott ist der Sonne gleich. Wie diese, wenn sie in der sichtbaren Welt erscheint, die Formen derselben aufdeckt, so Gott, nur einer ist der Unterschied: Gott macht die Welt nicht bloß sichtbar, sondern ist der eigentliche Urheber Dessen, was vorher noch nicht vorhanden war.“ Wie hier klärlich sich der Schöpfer aller Dinge zu einem Urheber des geformten Alls näher bestimmt, obschon Philo diese Beschränkung nicht beifügt: so sind nach diesem Vorgange alle verwandte Stellen zu fassen, und namentlich auch alle Bezeichnungen Gottes, die dessen Verhältniß zur Welt auf ähnliche Weise festsetzen, zu deuten; denn nicht immer beschränkt sich Philo darauf von einem Beseelen (*ψυχοῦν* im Gegensatze zu der *ὕλη ἄψυχος*), von einem Bewegen (*κινεῖν* — *ὕλη ἀκίνητος*), von einem Formen (*σχηματίζειν*, *εἰδοποιεῖσθαι*, *ἰδιοποιεῖν* [über welche Worte später ein Mehres] — *ὕλη ἄμορφος*, *ἄποιος*), von einem Umwandeln der

Materie (*μεταβάλλειν*)[141]) oder einem Erheben derſelben zur beſtimmten Weſenheit (*οὐσιοῦν*[142]) — *ὕλη μὴ ὄν, μὴ γεγονός*) durch Gott zu ſprechen und dieſen als Werkmeiſter (*τεχνίτης*,[143]) *δημιουργός*)[144]) und Weltbildner (*κοσμοπλάστης, ὁ μορφῶν τ. κόσμον*)[145]) zu bezeichnen: ſondern nennt ihn theils in unbeſtimmter Weiſe den Vater und Hervorbringer des Alls (*πατὴρ*,[146]) *ποιῶν, ποιητὴς*),[147]) theils beſtimmt ohne Rückſicht auf die Materie, den Schöpfer (*κτίστης*).[148])

Uebrigens verſteht es ſich bei allen dieſen Benennungen überhaupt von ſelbſt, daß ſie Philo nur im ungenauen Sinne, nämlich dann von dem höchſten Gott gebrauchen konnte, wenn er die Mittelurſachen überſprang; denn eine unmittelbare Verbindung dieſes Gottes ſelbſt mit der Materie konnte er ſeinen Grundſätzen gemäß nicht geſtatten, da er, wie wir oben mit Weiterm durchgeführt haben,[149]) deſſen unendliche Vollkommenheit durch jede Verbindung mit etwas Unvollkommnem verletzt glaubte, und bedurfte ihrer nicht, da er durch ſeine phyſikotheologiſche Weltanſicht zuſammengehalten mit dem Begriffe

---

141) Alle dieſe Worte de mundi opific. p. 2., außer *εἰδοποιεῖσθαι*, welches de mundi opif. p. 29., *ἰδιοποιεῖν*, welches de monarch. I. p. 817., und *τυποῦσθαι*, welches de plant. N. p. 217. Vergl. auch de mundi opif. p. 4.: *ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτῆς* (ἡ ὕλη) *ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τἀναντία καὶ τὰ βέλτιστα· τάξιν, ποιότητα, ἐμψυχίαν, ὁμοιότητα, ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ἰδέας.*

142) De plant. N. p. 217.

143) Leg. alleg. I. p. 43. — de opif. m. p. 30.

144) Dieß ſehr oft, z. B. de opif. m. p. 2. 31. 32.

145) De plantat. p. 214.

146) Leg. alleg. I. p. 43. — de mundi opif. p. 2. u. ö.

147) De opif. m. p. 2. 3. 11. u. ö.

148) De poenit. p. 717. — de somn. I. p. 577. u. ö.

149) S. oben S. 124. Note 23.

einer letzten vollkommnen Ursache, zu intelligenten, weltbildenden Mittelursachen übergeleitet worden war. Allein so wenig hatte sich noch die allgemein übliche Sprachweise bei Philo an die philosophische Denkweise anbequemt, daß bei ihm Nichts gewöhnlicher ist, als jene Bezeichnung auf den höchsten Gott selbst übergetragen zu finden. Wie streng schied die spätere Zeit auf den einmal festgesetzten Principien fortschließend den Demiurg von dem höchsten Gotte! —

4.

Weitere Bestimmungen Philo's über die göttlichen Mittelkräfte. [150])

Schon ungleich näher liegend dem letzten Endzwecke der philosophischen Speculationen unsers Philo, aber auch mit sichtbar innigerer Liebe und reicherer Theilnahme gepflegt und gehoben sind seine Untersuchungen über jene weltbildende intelligente Ursache selbst, zu denen wir uns nun zu wenden haben. Wenn er der Materie nur an denjenigen Orten einige Aufmerksamkeit schenkte, an welchen er ihrer nach dem einmal gefaßten Standpunkte nicht entbehren konnte: so belegt die ganze Weise, in welcher Philo über das Göttliche philosophirte, sein Wort, daß er in der nähern Kenntniß und in der endlichen Anschauung des Göttlichen das Ziel seines Philosophirens, ja, seines Lebens erkenne. Um uns auf dem Grunde, der diesen Untersuchungen unterliegt, einheimisch zu machen, müssen wir einen Blick in das früher Gewonnene zurückwerfen.

---

150) Als besondere Hülfsschriften hierzu zu vergl. Eichhorn über die Personification der Eigenschaften Gottes unter den spätern Juden, in s. Bibl. 3. Bd. 2. St. S. 191. ff. (diese jedoch grade die Alexandriner minder betreffend). — Jo. Mayer dissert. de λόγῳ. Kil. 1700. 4. — G. F. Schroeer dissert. de λόγῳ, idea Dei. Viteb. 1715. 4. — Carpzov dissert. de λόγῳ Philonis non Johanneo. Helmst. 1749. 4. — Ballenstedt, Philo u. Johannes, oder neue philologisch-krit. Untersuchung des Logos beim Johannes nach dem Philo. Braunschweig 1802. 8. — Grossmanni quaest. Philonear. II. de λόγῳ Phil. Lips. 1829. 4.

Die Pforte oder den Zutritt zur Kenntniß der übersinnlichen Welt glaubte Philo nur in der Kenntniß der sinnlichen suchen zu dürfen. Er hielt den Menschen für unfähig, etwas Geistiges in den Bereich seiner Wahrnehmung aufzunehmen, es sei denn, daß dieß sich irgendwie an das Sinnliche anschlösse und der Mensch nun eben von diesem aus seinen Aufflug zu jenem nehmen könnte. Auf diesem Wege hatte er sich zur Ueberzeugung von dem Vorhandensein einer übersinnlichen Welt überhaupt erhoben. Die Wahrnehmung nämlich unverkennbarer Spuren bezweckender Weisheit, die sich in den schönen und zweckmäßigen Formen der sichtbaren Welt offen darlegten; das Bedürfniß, dieselben verursacht zu sehen und die Unmöglichkeit, die Ursache solcher Herrlichkeit in den vergänglichen Trägern derselben selbst anzunehmen: Dieß hatte ihm den philosophischen Anstoß gegeben, neben der sichtbar-sinnlichen Welt auch an einer geistigen festzuhalten, die ihn zwar kein Sinn an sich, aber wol in ihren Wirkungen kennen lehrte. Indem er nun aber auf den Grund hin, daß diese sichtbare Welt mit Weisheit gebildet sei, sich eine letzte intelligente Ursache derselben erschloß, glaubte er nicht Eine, sondern mehre Wesen zugleich erschlossen zu haben. Denn je weniger die in der Erfahrung vorliegende Intelligenz auf ein Wesen als ihren Urheber zu schließen berechtigte, welches dem hohen Ideale entsprochen hätte, das sich Philo von einer letzten Ursache alles Vorhandenen an sich entwarf, desto unvereinbarer schienen ihm diese Beiden, das intelligente Wesen als nähere Ursache der weise gebildeten sinnlichen Welt und die letzte Ursache alles Vorhandenen an sich; desto dringender glaubte er sich veranlaßt, ersteres der letztern unterzuordnen und sonach als Mittelglied, als Mittelwesen zu betrachten, welches zwischen der ungeformten todten Materie und der Grundursache aller Dinge mitten inne stehe.

Consequent verfolgte er diesen Weg weiter. Von der letztern war ihm nun, nach Trennung der Intelligenz von ihr, durch die Erfahrung aus der sinnlichen Welt nichts Anderes gegeben, als ihr Vorhandensein, und ausgehend von der

höchstmöglichen Vollkommenheit derselben und von der Unvollkommenheit alles Dessen, was in der Erfahrung vorliegt, konnte er auch aus Diesem für jene gar Nichts weiter erschließen wollen. Er mußte daher den Weg der Erfahrung für nähere Bestimmungen derselben verlassen. Waren dergleichen möglich: so mußten sie aus dem Begriffe der höchsten Ursache an sich hervorgehen, welche Behauptung Philo zu den wiederholtesten Malen in der Form aussprach: „daß jede Kenntniß von der höchsten Gottheit nur durch diese selbst erworben werden könne“.[151]) In wie weit er aber solche Bestimmungen für möglich hielt und gab, ist im ersten Abschnitte dieses Lehrbegriffs ausführlicher gezeigt worden. Wohl aber mußte sich die intelligente Mittelursache durch Abstraction aus der Erfahrung in ihrem Wirken und Wesen näher bestimmen lassen. War doch Philo von der sinnlichen Welt aufgestiegen in den Bereich einer geistigen; hatte er doch letztere eben nur erst als nothwendig zur Erklärung des Vorhandenseins der erstern postulirt. Es war nun ganz natürlich, daß er jene auch so beschaffen glauben mußte, wie sie das Bedürfniß nach ihr erfülle, oder die Erscheinungen der sichtbaren Welt, d. h. die bestehenden intelligenten Formen in Wahrheit erkläre. So gewann er denn folgerecht durch Zergliederung der Erfordernisse für das Entstehen und Bestehen dieser letztern (welches Beides in der sinnlichen Welt als Thatsache vorlag) die nähern Bestimmungen über die behauptete intelligente Mittelursache. Von diesem Standpunkte aus wird das Folgende in klarer Beleuchtung erscheinen.

Jene Erfordernisse selbst ergaben sich ihm nämlich ferner durch Beachtung Dessen, was behufs der Entstehung und Erhaltung einer künstlerischen Bildung durch Menschen bei diesem nothwendig vorauszusetzen war. Die Weltbildung erschien ihm ja nach dem bisher Mitgetheilten als eine

151) De praem. ac poen. p. 916, al.

Anpassung intelligenter Formen auf eine formlose Materie, und zu einem solchen Acte konnte Philo kaum ein entsprechenderes Analogen finden, als die menschliche Bildung, durch welche ja ganz in ähnlicher Weise schönere oder doch dem menschlichen Zwecke entsprechendere Formen auf einen Stoff übergetragen wurden, der, wenn auch nicht jeder Form überhaupt, doch wenigstens der angemessenen entbehrte; und Letzteres unterschied ja Philo, wie wir oben sahen, nicht einmal sehr streng. [152])

Jede menschlich-künstlerische Bildung wird nun aber erst durch einen doppelten Act absolvirt, durch den Entwurf eines Planes, der in einem Stoffe verwirklicht werden soll und durch die thatsächliche Uebertragung des erstern auf letztern, und sie ist mithin erst bei Befähigung zu diesen beiden Acten möglich. Die Nothwendigkeit, daß jede von Menschen bewirkte künstlerische Bildung diese beiden Stadien nach und nach durchlaufend gedacht werde und mithin jene Fähigkeiten vor Allem voraussetze, gab nun den fernern Untersuchungen des Philo die Basis.

Nirgends gewährte planloses Umändern des Vorhandenen dem Einzelnen Schönheit, dem Ganzen Harmonie der Formen und des Wirkens: [153]) so fühlte er sich denn veranlaßt, auch von der Kraft, durch welche die Urmaterie aus ihrer Formlosigkeit zur Schönheit, aus ihrer Nichtswürdigkeit zur Tauglichkeit übergeleitet worden war, als unumgänglichste Bedingung alles Vorhandenseins, [154]) einen doppelten Act zu

---

152) S. oben S. 191.

153) De cherub. p. 122.: *τὰ γὰρ ἐν κόσμῳ καλὰ οὔποτ' ἂν ἐγένετο τοιαῦτα μὴ πρὸς ἀρχέτυπον τὸ πρὸς ἀλήθειαν καλὸν — — ἀπεικονισθέντα.* Vergl. auch de opif. m. p. 3. Daher werden die Ideen, wie die einzelnen Theile des Weltplans aus weiter unten zu erörternden Ursachen auch genannt wurden, de vict. offer. p. 857. als *ἡ ἀναγκαιοτάτη οὐσία ἐν τοῖς οὖσιν* bezeichnet, *ἥτις ἐστὶν ἀρχέτυπον παράδειγμα πάντων, ὅσα ποιότητες οὐσίας, καθ' ἣν ἕκαστον εἰδοποιεῖται καὶ διαμετρεῖται.*

154) Eben deßwegen, weil sie diese in sich schloß, heißt diese Mittelursache oder der Logos (von letzterm Namen sogleich ein Meh-

fordern, den Entwurf eines Weltplanes, den die zu bildende Materie wiedergeben sollte, und die Bildung der Materie nach diesem Plane, oder die Hervorrufung dieser körperlichen, sinnlichen, sichtbaren Welt (κόσμος σωματικὸς, ὁρατὸς, αἰσθητὸς,[155]) φαινόμενος,[156]) γεώδης, σωματοειδὴς,[157]) τὰ ὁρατὰ)[158]) in Gemäßheit einer unsichtbaren, geistigen Welt (κόσμος ἀσώματος, ἀόρατος, νοητὸς),[159]) die von ihm vorher als Plan oder Musterwelt (παράδειγμα) aufgestellt worden sei, um dieselbe dann in der Materie zur sinnlichen Welt (als μίμημα) auszuführen. Mit vorzüglicher Klarheit und Ausführlichkeit redet er hierüber in der classischen Stelle de mundi opificio p. 3. sq. Er spricht hier vom ersten Schöpfungstage und hebt es hervor, daß Moses (Genes. I. 5.) ihn nicht den ersten, sondern einen Tag genannt habe. Philo hält diese Bezeichnung desselben für sehr entsprechend, indem Moses in ihr die Natur und die Benennung des Namens Gottes beachtet und angedeutet habe, da der erste Tag die Schöpfung der reingeistigen (also noch nicht mit der Materie verbundenen und durch sie befleckten) göttlichen Welt umschließe. „Denn da Gott," fährt er fort, „als Gott, voraussahe, daß ein schönes Nachbild (μίμημα) nimmer entstehen könne ohne ein schönes Vorbild (παράδειγμα) und daß nichts Sinnliches schön sei, welches nicht nach einem vorbildlichen und im Geiste erfaßten Muster (πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν) nachgebildet wird: bildete er, als er beschlossen hatte, diese sinnliche Welt zu errichten, vorerst (προεξετύπου) die geistige, damit er unter Benutzung eines geistigen ihm selbst möglichst ähnlichen Vorbildes, die körperliche

---

res) ἀρχὴ γενέσεως leg. alleg. I. p. 43. — de conf. ling. p. 341.

155) De opif. m. p. 3. 4.

156) De migrat. Abrah. p. 416.

157) Leg. alleg. I. p. 40. — de opif. m. p. 7.

158) De opif. m. p. 7.

159) Ibid. p. 3. 6. 7.

vollbringe, ein jüngeres Abbild der ältern, welches die Gattungen (von Gegenständen γένη) sinnlich enthalte, die in dieser geistig sind. Nun ist es zwar nicht erlaubt zu sagen oder auch nur zu denken, daß die aus Vorbildern bestehende Welt an irgend einem Orte sei: indeß können wir uns vorstellen, auf welche Weise sie vorhanden sei, wenn wir ein bei uns verständliches Bild etwas weiter verfolgen. Wenn eine Stadt gebaut wird auf Veranlassung des größern Ehrgeizes eines Königs oder eines Feldherrn, der sich mit unumschränkter Gewalt bekleidet hat und zugleich in seiner Denkungsart prachtliebend seine glückliche Lage durch äußern Schmuck herausstellen will: so pflegt ein unterrichteter Baumeister hinzuzutreten, die gute Proportion [160]) und Lage des Orts in Augenschein zu nehmen und bei sich fast alle Theile der Stadt, welche fertig werden soll, zu entwerfen, Heiligthümer, Uebungsplätze, Prytaneien, Marktplätze, Häfen, Schiffshäuser, Straßen, die Einrichtung der Mauern, den Grund für öffentliche Gebäude und andere Häuser. Dann nimmt er das Bild jedes Einzelnen in seine Seele, wie in eine Wachstafel auf, und gestaltet im Geiste eine Stadt (ἀγαλματοφορεῖ νοητὴν πόλιν). Dieses Bild derselben bringt er vermöge seines Gedächtnisses immer wieder in Anregung, gräbt dessen Züge sich immer noch tiefer ein, blickt als ein guter Baumeister auf dieses Vorbild, wenn er aus Stein und Holz zu bauen anfängt und bildet die körperlichen Gegenstände jedesmal nach dem unkörperlichen Muster. Aehnliches muß man auch über Gott meinen. Da er also diese große Stadt zu schaffen gedachte, erdachte er zuerst Vorbilder für sie und nachdem er aus diesen die geistige Welt zusammengestellt hatte, vollendete er die sinnliche, indem er sich jener als Musterbildes bediente.“ [161])

---

160) So muß wol εὐκρασία gefaßt werden, wenn wirklich, wie Mangey versichert, alle Handschriften für Einrückung dieses Wortes in die Vulgata stimmen.

161) De mundi opif. p. 29.: ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει. de ebriet. p. 260.: παντὸς τὸ μὲν παράδειγμα, τὸ δὲ μίμημα ὁ ποιῶν ἐποίει.

Mit der Forderung dieser doppelten Thätigkeit von Seiten der weltbildenden göttlichen Mittelursache war dieser nun aber von Philo nicht nur als die vor Allem erforderliche Fähigkeit die doppelte gegeben, einen solchen Weltplan zu bilden und ihn gleichwie ein kolossales Modell in die Materie überzuprägen, sondern es wurden daneben auch einige terminologische Bestimmungen in Betreff ihrer veranlaßt.

Da nämlich diese ihre Doppelfähigkeit eine dem Philo vorzüglich empfohlne Aehnlichkeit mit dem menschlichen Logos oder dem menschlichen Denk- und Sprach-Vermögen darbot: so wurde diese Fähigkeit selbst mit dem gleichen Namen bezeichnet; und da dieselbe grade diejenige war, die für die vermittelnde Welturſache mit der allerdringendsten Nothwendigkeit vorlag, indem eine Welt wie sie bestand, ohne sie auch gar nicht einmal als möglich gedacht werden konnte: so war Dieß die Veranlassung, daß auch auf diese Mittelursache (ὄργανον) [162]) überhaupt dieser Name übergetragen ward. Eine Zwei-

162) Vergl. de cherub. p. 129. — de migrat. Abrah. p. 389. (leg. alleg. III. p. 79. ist das Wort ὄργανον vom Logos im engern Sinne als Modell gebraucht.) In diesem allgemeinen Sinne erschien der Logos auch überhaupt als das Band, welches mit dem Himmlischen das Irdische verknüpfte, als der Mittler (mediator qu. in Exod. II. 68. p. 514.) zwischen den sterblichen und unsterblichen Geschlechtern. „Denn ihm," sagt Philo qu. rer. div. haer. p. 509., „dem Erzengel und ältesten Worte gewährte der Alles erzeugende Vater als auserlesenes Geschenk, daß er Beides begränzend (μεθόριος στὰς) das Gewordene scheide von dem Erschaffenden. Er steht um Schutz für die bekümmerten Sterblichen unausgesetzt bei dem Unvergänglichen. Er ist gesandt von dem Herrscher zu den Untergebenen und er freut sich dieses Geschenkes und es hochhaltend erzählt er von ihm, indem er spricht (Num. XVI. 48. [XVII. 13.]): „Ich stehe mitten zwischen dem Herrn und euch. Weder bin ich ungezeugt wie Gott, noch gezeugt wie ihr, sondern der Mittler zwischen den Aeußersten (μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων)." Gemäß derselben weltvermittelnden Function überhaupt, in welcher er den göttlichen Einfluß auf die zu bildende Materie im eigentlichsten Sinne äußerte d. h. äußerlich erscheinen ließ, repräsentirte, hieß er wie das Wort der Interpret des Menschengei-

Zweideutigkeit der Terminologie, welche eben so sehr sie übersehen ward, eben so sehr der sorgfältigsten Berücksichtigung bedarf, wenn man sich nicht in dem Studio des Philo überhaupt und in dem über dessen Logos insbesondere verwirren will, indem der Logos im engern Sinne genommen nur die beschriebene Doppelfähigkeit des Logos im weitern Sinne umfaßt, der, wie wir später sehen werden, außer dieser noch mehre andere in sich vereinigt. [163])

---

geistes (de migrat. Abrah. p. 400.), der Interpret Gottes ὁ ἑρμηνεὺς λόγος leg. alleg. III. p. 99., ὁ ὑπηρέτης θεοῦ λόγος de nomin. mutat. p. 1047., ja, der Name Gottes ὄνομα θεοῦ de conf. ling. p. 341. In demselben Sinne, jedoch ohne weiter auf den Logos als Logos, d. h. ohne gerade das Bildliche des Worts festzuhalten, ist er dem Ph. ein Statthalter Gottes, ὕπαρχος τοῦ θεοῦ de agricult. p. 195. — de somn. I. p. 600., ἐξάρχων de conf. ling. p. 328. Und weil wir zunächst eben nur in der sinnlichen Repräsentation des Göttlichen durch den Logos das Göttliche finden (s. oben S. 161. f.), erscheint er nun dann natürlich als das Göttliche oder als Gott, wie er uns zunächst entgegentritt leg. alleg. III. p. 99.: οὗτος ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός. — de somn. I. p. 600., von menschlicher Seite aus also als der erste Gott, obschon von göttlichem Standpunkte aus als der zweite ὁ δεύτερος θεός. Letzteres im Fragmente bei Eusebius P. E. VII. 13. Mang. T. II. p. 625. (Was sich dann nothwendig auch wieder auf die Logen, inwiefern sie als Einzeltheile den Gesammtlogos in diesem Sinne constituirten [worüber später] überdehnen ließ, de prof. p. 481.: ἄγγελοι δ' οἰκέται θεοῦ [= λόγοι] νομιζόμενοι πρὸς τῶν ἐν πόνοις καὶ δουλείαις ὑπαρχόντων θεοί.) Jedenfalls aber immer, weil die göttliche repräsentirende Kraft, als Gott ähnlich, εἰκὼν θεοῦ. Vergl. qu. rer. div. haer. p. 512. In dieser Stelle wird der Logos eben als göttlich wirkende Kraft Bild Gottes genannt. Man muß sich aber hüten, hier alle Stellen, in welchen er überhaupt mit diesem letztern Namen bezeichnet wird, zusammenzubringen, indem der göttliche Logos auch in anderer Bedeutung andere Berührungspunkte mit einem Bilde Gottes darbot, wovon später.

163) Daher der λόγος in dem weitern Sinne ὅλος ὁ λόγος im Gegensatze zu seinen Theilkräften, s. leg. alleg. III. p. 93., oder μητρόπολις der übrigen Kräfte de prof. p. 464.

Ehe wir jedoch zu diesen anderweiten Kräften übergehen, die Philo in der postulirten Mittelursache zur Erklärung der bestehenden intelligenten Erscheinungen in der sichtbaren Welt nothwendig voraussetzen zu müssen glaubte, ist es erforderlich, noch etwas bei der eben berührten zu verweilen und vor Allem zu erläutern, warum sich dem Philo der Terminus: Logos so dringend empfehlen konnte, daß er ihn zur Bezeichnung jener wichtigsten Kraft der göttlichen Mittelursache, ja, sogar auch zur Bezeichnung dieser selbst wählte.

Der Logos als Vermögen des Menschen bezeichnete dessen intelligente Fähigkeit zu denken und zu sprechen, eine Fähigkeit, die mit der in der intelligenten Mittelursache als vor Allem nothwendig gesetzten, allerdings schon an sich wichtige Berührungspunkte darbot; denn die Bildung der geistigen und der sinnlichen Welt war nach Dem, wie sie Philo beschrieb, das Werk derselben intelligenten (göttlichen Mittel-) Ursache und diese Welten selbst nicht sowol ihrem Wesen nach verschieden — sie entsprachen sich nämlich im Ganzen wie im Einzelnen auf das Allergenaueste, da die eine nach dem Muster der andern mit göttlicher Kunst gebildet war — als vielmehr in ihrem Verhältnisse zu dem sinnlich Gegebenen, indem die erstere, die geistige, ohne Berührung mit diesem, rein immanent im göttlichen Geiste quiescirte, während die sinnliche eine Wiederdarstellung jener im Sinnlichen war. Ganz in ähnlichem Verhältnisse sind ja auch beide, Gedanke und Wort, von derselben (menschlich-vernünftigen) Intelligenz gemeinsam erwirkt und so eng verwandt, [164]) daß letzteres nur als das sinnliche Zeichen, als die sinnliche Aeußerung des ersteren er-

164) Sehr wichtig ist hier die Stelle de migrat. Abrah. p. 400.: *μιᾶς γὰρ ἀμφοῖν* (des Moses — des Symbols des reinen Geistes, und des Aaron — des Symbols der Beredsamkeit in Beziehung auf Exod. IV. 14.) *οὔσης τῆς λογικῆς φύσεως μητέρος ἀδελφὰ δήπου τὰ γεννήματα ἐπίσταμαι — — — διανοίας μὲν γὰρ τὸ καταλαμβάνειν, προφορᾶς δὲ τὸ λαλεῖν* u. öfters. Anderswo wird in diesem Sinne, namentlich mit Rück-

ſcheint,[165]) oder wie ſich Philo, freilich in einer dem griechiſchen Genius eigenthümlichen Weiſe auch ausdrückt, beide als zwei Relationen deſſelben Logos betrachtet werden müſſen. Dieß de migrat. Abrah. p. 399.: „Der menſchliche Logos iſt ein doppelter: der eine gleicht einer Quelle, der andere dem Abfluſſe derſelben, der Quelle der, welcher in der Seele befindlich iſt (*ὁ λόγος ὁ ἐν διανοίᾳ, ἐνδιάθετος*,[166]) der Gedanke), die Aeußerung aber durch Mund und Zunge (*προφορὰ δὲ ἡ ἀπὸ στόματος καὶ γλώττης, προφορικὸς*, das Wort)[167]) dem Abfluſſe.[168])

ſicht auf das Brüderpaar Moſes u. Aaron, deren ſymboliſche Bezeichnungen, Gedanke u. Wort, verſchwiſtert genannt, ſo de eo qd. det. p. 178. Dieſe enge Verwandtſchaft legt er auf der folgenden S. treffend u. ſchön durch die aus der Erfahrung entlehnte Bemerkung dar: pectus est, quod disertum facit. Vergl. auch hiermit die Stellen des alexandriniſirenden Jeſus Sirach XXIV. 3.: *ἐγὼ (ἡ σοφία) ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον.* XXXVII. 16.: *ἀρχὴ παντὸς ἔργου λόγος καὶ πρὸ πάσης πράξεως βουλή.*

165) Die Hauptſtelle quod det. pot. insid. p. 178.: *οὗτος ὁ λόγος (ὁ προφορικὸς) ἐμοί τε καὶ σοι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις φωνεῖ τε καὶ καλεῖ καὶ ἑρμηνεύει τὰ ἐνθυμήματα καὶ προσεξέρχεταί γε ὑπαντησόμενος, οἷς ἡ διάνοια λελόγισται. Ἐπειδὰν γὰρ ὁ νοῦς ἐξαναστὰς πρός τι τῶν οἰκείων ὁρμὴν λάβῃ, ἢ κινηθεὶς ἔνδοθεν ἐξ ἑαυτοῦ ἢ δεξάμενος ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τύπους διαφέροντας, κυοφορεῖ τε καὶ ὠδίνει τὰ νοήματα· καὶ βουλόμενος ἀποτεκεῖν ἀδυνατεῖ μέχρις ἂν ἡ διὰ γλώττης καὶ τῶν ἄλλων φωνητηρίων ὀργάνων ἠχὴ δεξαμένη, μαίας τρόπον, εἰς φῶς προαγάγῃ τὰ νοήματα. Φωνὴ δὲ τηλαυγεστάτη νοημάτων ἐστὶν αὕτη, καθάπερ γὰρ τὰ ἀποκείμενα ἐν σκότῳ κέκρυπται, ἕως ἂν ἐπιλάμψαν φῶς αὐτὰ δείξῃ, τὸν αὐτὸν τρόπον τὰ ἐνθυμήματα ἐν ἀοράτῳ χωρίῳ, διάνοια, ταμιεύεται, μέχρις ἂν οἷα φῶς ἐναυγάσασα ἡ φωνὴ πάντα ἐκκαλύψῃ.*

166) Mos. II. p. 672.: *ὁ κατὰ διάνοιαν.* de prof. p. 463.

167) *ὁ προφορικὸς λόγος* de migrat. Abrah. p. 400. — qd. det. pot. ins. sol. p. 162. 178. — Mos. II. p. 672. — de conf. ling. p. 328. — de prof. p. 463., wo auch *λ. προφορᾶς, ὁ κατὰ προφορὰν* de poster. C. edit. Mg. I. p. 244. — *ὁ γεγονὼς λόγος* ibid. p. 245.

168) Leg. alleg. II. p. 1091.: (*ἡ λογικὴ δύναμις*) *δίττη, ἡ μὲν καθ' ἣν λογικοί ἐσμεν νοῦ μετέχοντες, ἡ δὲ καθ' ἣν διαλεγό-*

Wenn nun aber schon auf diese Weise die charakteristischen Operationen der göttlichen intelligenten Mittelursache mit der doppelten Wirkung menschlicher Intelligenz und mithin auch die beiden Potenzen selbst nahe zusammentraten: so war doch diese Zusammenstellung an sich in keiner Weise treffender, als die früher erwähnte mit einem Künstler und mit einem im Geist entworfenen und in die Wirklichkeit übergetragenen Kunstwerke; denn auch in dieser leuchtete die Einheit der erzeugenden Intelligenz und die nur durch verschiedene Verhältnisse zur Sinnlichkeit aufgehobene Identität beider Erzeugnisse hervor. Aber außerdem daß sie doch etwas geistigerer Natur als jene frühere [169]) und eben deßhalb des Göttlichen, als des Gegensatzes aller Materie, würdiger war, [170]) bot sie auch die Bequemlichkeit eines Terminus dar, der die jenen beiden postulirten Wirkungen der göttlichen Mittelursache gemeinsam zum Grunde liegende Fähigkeit derselben bezeich-

---

μεθα. — qu. in Genes. IV. 96. — de animal. §. 12. — de congress. qu. erudit. grat. p. 429.

169) De sacrif. p. 144.: πάντων ἄριστον μαθημάτων ὁ λόγος.

170) Hierin liegt auch der Grund, weßhalb in dem Ideenkreise mehrer namentlich orientalischen Völker die wirkende Thätigkeit Gottes mit einem Sprechen desselben verglichen ward; wozu nicht nur, wie wir gleich sehen werden, die Auffassungsweise des A. T. selbst, sondern auch die Targumisten durch ihr den Namen Gottes umschreibendes מימרא דיי, die Zendlehre durch den Honover, die Juder durch das uranfängliche Wort Oum u. a. beweisende Belege geben, ohne daß man daraus auf irgend einen historisch-bestimmenden Zusammenhang unserer Alexandriner mit jenen Orientalen schließen dürfte, da sie, wie wir gleich mit Näherem sehen werden, schon in dem ursprünglich Vaterländischen hierzu Veranlassung fanden und überhaupt ihre erklärende Genesis in sich selbst tragen. S. über jene oriental. Lehransichten im Allgemeinen Bäumlein Versuch die Bedeutung des Johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tübingen 1828. 8. Auch Olshausen's Programm über Hebr. IV. 12. 13. Königsberg 1828., in welchem er sich mit der Entwickelung der Idee eines göttlichen Sprechens beschäftigt.

nete, nämlich eben den Terminus Logos, den Ausdruck für die Eine intelligente Fähigkeit des Menschen wie zu denken, so auch zu sprechen, was bei jener frühern Vergleichung nicht der Fall war, da man kein Wort besaß, mit dem man zugleich die Fähigkeit, ein Modell zu entwerfen und die andere, dieß Modell auszuführen, hätte bezeichnen können.

Hierzu trat endlich noch eine andere Lieblingsansicht unsers Philosophen, die den entschiedenen Vorzug des letztern Bildes und die treue Festhaltung an demselben vollendete. Die Schrift erzählt zu wiederholten Malen: Gott habe gesprochen und es sei geworden, was Gott gesprochen habe. Worte, die bei den Ansichten Philo's über das Wesen und den Anfang aller Zeit in einem ganz eigenthümlichen Sinne aufgefaßt werden konnten und von ihm aufgefaßt wurden.

Die Zeit erschien ihm nämlich einfach als das Maß der weltlichen Bewegungen (*διάστημα κοσμικῆς κινήσεως*).[171] Dieß allerdings wol mit auf das Ansehen hin, welches die vorzüglichsten Philosophenschulen der damaligen Zeit, die Akademie, die der Peripatetiker, die Stoa für diese Ansicht in Anspruch nahmen; allein eine solche Bestimmung derselben kam auch an sich den philonischen Speculationen in mehrfacher Beziehung trefflich zu Statten und fand freundliche Aufnahme, indem Dieß aus ihr auf den ersten Anblick klar hervorging, daß die Zeit, als durch die Welt causirt, später als diese, oder zum höchsten zugleich mit ihr entstanden sei,[172] mithin also auch

---

171) De mundi incorrupt. p. 943. — de opif. m. p. 5.: *διάστημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεως*. Oder in näherer Bestimmung *ἡμερῶν καὶ νυκτῶν διάστημα* leg. alleg. I. p. 41., was Philo selbst auf derselben Seite mit den andern W. vertauscht: *ἡ οὐρανοῦ κίνησις χρόνου φύσιν ἐδείξεν*.

172) „Die Zeit", sagt Philo de opif. m. p. 5., „war nicht vor der Welt, sondern sie ist entweder mit ihr geworden, oder nach ihr. Denn da sie ein Maß der Bewegung des Himmels ist, die Bewegung aber nicht früher gewesen sein darf, als das Bewegte, sondern es nothwendig ist, daß sie entweder später, oder zugleich mit ihm entstehe: so ist es auch unumgänglich, daß die Zeit

weder Gott [173]) noch auch die Weltbildung selbst in (die) Zeit

gleichen Alters mit der Welt, oder jünger sei, als sie. Es unternehmen, sie für älter zu erklären, würde in der That unphilosophisch sein." Ganz ähnlich leg. alleg. I. p. 41., wo er es ebendeßhalb für εὐηθὲς erklärt, wenn Jemand die Schöpfung der Welt in (der) Zeit annehmen wollte. Vergl. auch qd. D. sit immut. p. 298.: „Gott", sagt Ph. daselbst, „ist der Urheber der Zeit; denn er ist der Vater ihres Vaters. Der Vater der Zeit ist die Welt, deren Bewegung den Ursprung jener erklärt. So steht die Zeit gegen Gott in dem Verhältnisse eines Enkels." u. de sacrific. p. 140.

173) Qd. D. sit immutab. p. 298.: „Wenn sich diese sichtbare Welt bewegt: so läßt sie die Zeit hervorgehen und wahrnehmbar werden, so daß bei Gott (dem Vater der Welt) Nichts zukünftig ist, bei ihm, der sich den Schranken der Zeit entzieht. Denn seine Fortdauer (βίος) ist nicht Zeit (χρόνος), sondern das Vor- und Musterbild der Zeit, die Ewigkeit (τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰών); in der Ewigkeit aber ist Nichts vorübergegangen, noch zukünftig, sondern ist nur vorhanden." de sacrif. p. 143.: μηδὲν ἡγεῖσθαι παρ' αὐτῷ (θεῷ δεῖ) παλαιὸν ἢ συνόλως παρεληλυθὸς, ἀλλὰ γενόμενον ἀχρόνως καὶ ὑφεστηκός. Inzwischen war nach Ph. in dieser Ewigkeit Gottes keineswegs alle Aufeinanderfolge aufgehoben. Vielmehr betrachtete er sie, was auch schon aus der eben a. St. hervorgeht, als Vorbild der Zeit in der geistigen Welt, wie er denn auch ein solches seinen Vordersätzen zu Folge, nach denen alles Irdische sein Vorbild im Himmlischen hatte, annehmen mußte. Ein solches Vorbild mußte mit der Zeit in so weit parallel laufen, als diese nicht ihre unterscheidenden Merkmale aus der Verbindung mit dem Sinnlichen entlehnte, und da er nun angenommen hatte, daß eben aus letzterer, oder deßhalb, weil diese sinnliche Welt geworden, ein Zeitmaß überhaupt seinen Anfang genommen habe, d. h. ein Früher, Gleichzeitig und Später; Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht werden könne: so erschloß sich Ph. jene Ansicht über das vorbildliche Muster der Zeit, oder über die Ewigkeit, in welcher zwar keine zeitliche Succession (χρόνου μῆκος) gesucht werden dürfe, die nur von sinnlichen Verhältnissen hervorgerufen würde, in welcher aber wol, als in dem geistigen Analogon der Zeit, eine geordnete Aufeinanderfolge (τάξις) sich vorfinde, die er nicht angemessener als mit der der Zahlen vergleichen konnte, indem auch die-

falle.[174]) Folgerungen, die sich mit der bisher aufgestellten Idee von Gott nicht nur sehr wol vertrugen, sondern dieselbe, namentlich die Unveränderlichkeit Gottes, in einer neuen und ge-

---

se nach einander folgen, obgleich sie damit keine Zeitsuccession bedingen. Vergl. de opif. m. p. 3. 5. 6. Ganz ähnlich Kant. Indem er die Aprioricität der Begriffe Ursache und Wirkung dadurch beweisen will, daß er durch sie die Anordnung unserer Wahrnehmungen fixirt werden läßt und Dinge berührt, bei welchen Ursache und Wirkung zugleich zu sein scheint; so bei einer Kugel, die in ein Kissen ein Grübchen drückt, sagt er (Krit. d. reinen Vernunft S. 248. 5. Ausg.): „daß es hierbei bloß auf die Anordnung der Zeit, nicht auf die Aufeinanderfolge derselben ankomme". Mochte aber auch Letzteres als denkbar zugelassen werden: so blieb doch Ph. immer der unvorsichtigen Annahme schuldig, daß ohne unser Zeitmaß auch überhaupt keine Zeitsuccession möglich sei, was sich denn freilich auf die oben erläuterte irrige Ansicht über Zeit überhaupt basirte.

174) Dieß war natürlich schon mit dem Andern gegeben, daß in Gott, den Weltbildner, keine Zeit falle. Wie dieser Gott Alles zugleich war, mußte er auch Alles zugleich schaffen. Vergl. de opif. m. p. 3.: *οὐκ προσεδεῖτο τοῦ χρόνων μήκους ὁ ποιῶν· ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεόν.* Inzwischen wollte und konnte Ph. doch auch hier eine geordnete Aufeinanderfolge nicht aufgeben, die sich dann wieder an jene, wenn schon zeit- doch nicht successionslose Ewigkeit Gottes anschloß. „Wenn auch der Schöpfer Alles zugleich erschuf," sagt er ibid. p. 6.: „so entstand doch das schön Gewordene nichts desto weniger in Ordnung; denn in Unordnung ist nichts Schönes. Die Ordnung aber ist die Aufeinanderfolge und das Band vorhergehender und nachfolgender Gegenstände, wenn auch nicht in der Ausführung, doch in den Gedanken der Werkmeister." Auf eine solche zeitlose, wenn auch successive Hervorbringung alles Dessen, was geworden ist, deutet er auch die Stellen der Schrift, in welchen gewisser Zeitverhältnisse bei der Schöpfung gedacht wird. So de mundi opific. p. 5. die Worte: „Im Anfange schuf Gott". Nachdem er nachgewiesen zu haben glaubt, daß die Welt nicht in der Zeit erschaffen sein könne, bemerkt er zu ihnen: „Da nun das Wort „„Anfang"" hier nicht vom Zeitanfange (*ἡ κατὰ χρόνον*) genommen werden darf: so möchte es angemessen sein, zu glauben, daß der Zahlanfang (*ἡ κατ' ἀριθ-*

sichertern Stellung erblicken ließ. Letztere besonders war vollständig und in ihrem ganzen Umfange erwiesen, sobald in Gott thatsächlich kein Früher und kein Später fiel und konnte gefährdet erscheinen, sobald das Gegentheil eintrat. Was sich verändern soll, muß jetzt anders, ein andermal wieder anders sein. Bleibt Etwas immer in derselben Zeit, oder vielmehr außer aller Zeit in demselben zeitlosen Vorhandensein: so muß es auch immer Dasselbe bleiben, da es ja nicht zugleich Etwas sein und dasselbe auch nicht sein kann. — Wie hätte der zeitlose Gott Etwas bereuen können? Den Entschluß, welchen ich jetzt fasse, vermag ich nicht zu bereuen indem ich ihn fasse. Wie hätte Gott einen Plan, gefaßt für die Zukunft, ändern können? Er, der sich auch nicht nach dem, menschlicher Schwachheit ungewissen, Zukünftigen zu bestimmen bedarf, da ihm weder Etwas zukünftig noch ungewiß ist? [175]) Diesen für ihn so sehr wichtigen Zusammenhang zwischen der

---

μὸν) bezeichnet werde und daß das: „„Im Anfange schuf er““ gleichbedeutend sei mit dem Andern: Zuerst schuf er den Himmel.“ u. s. w. Aehnlich urtheilt er ibid. p. 8. über die 6 Schöpfungstage, die er nicht deshalb genannt glaubt, weil Gott irgend einer Zeitlänge zur Schöpfung bedurft habe, sondern weil für das Werdende eine Ordnung nöthig gewesen sei. S. leg. alleg. I. p. 41.

175) Durch diese Ansicht war auch der natürliche Grund zu der Ausgleichung zwischen dem göttlichen Vorherwissen und den menschlich-freien Handlungen gelegt, welche für Gott dergleichen überhaupt nicht für zukünftig und sie daher durch jenes Vorherwissen für nicht mehr bedingt achtet, als irgend eine andere Handlung dadurch ist, daß sie gegenwärtig wahrgenommen wird. Eine Ausgleichung, die sich auch bei Philo (qd. D. sit immutab. p. 297.: ἐπεισήγαγεν οὐδ' ἡ μελλόντων ἀδηλότης αὐτῷ συμβατή· οὔτε γὰρ ἄδηλον οὔτε μέλλον ἐστὶ θεῷ οὐδέν) angedeutet findet, aber erst von Plotin den Spätern auf das Nachdrücklichste erfolgreich empfohlen ward; s. m. Schrift de praescientiae divinae c. libertate hum. concordia (Lips. 1830. 8.) p. 71. Die Nothwendigkeit aber, daß Gott Alles auch selbst das frei Gewirkte voraussehen müsse, schloß sich bei Philo, um Dieß gleich hier mit zu erwähnen, durch die Unveränderlichkeit

zeitlosen Fortdauer oder Ewigkeit (αἰών) und Unveränderlichkeit Gottes hebt Philo in der eben angegebenen Weise sehr dringend hervor in s. B. quod Deus sit immutabilis p. 297. sq.

Wenn es aus diesen Bemerkungen zunächst klar geworden ist, wie Philo einer solchen bequemen Tagesansicht über Zeit, die alle Zeit mit unserm Zeitmaße nach Jahren, Monden und Tagen identificirt, überhaupt gern seinen Beifall schenken konnte: so ergibt sich nun aber auch leicht der eigenthümliche Sinn, den er den erwähnten Worten der Schrift: „daß Gott gesprochen habe und geworden sei, was er gesprochen" unterlegte und wie diese zur wirksamsten Empfehlung des Terminus: Logos haben dienen können. Zeit nämlich, welche diese beiden Acte hätte trennen können, gab es nun für Philo noch nicht, als die Welt geschaffen wurde; jene entstand ja erst mit dieser. So konnte denn Nichts mitten inne liegen, was Wort und Schaffen bei Gott trennte, sie waren zugleich [176]) und sonach identisch. So schließt Philo selbst und fast mit gleichen Worten de sacrif. Ab. et C. p. 140.: „Dieser Lehrer (Gott) eilt der Zeit noch zuvor, die nicht einmal da mitwirkte, als er das All erzeugte, weil sie selbst erst zugleich mit entstand, als die Welt ward; denn Gott spricht und handelt zugleich (ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει) und stellt Nichts zwischen diese Zwei. Ja, wenn es nothwendig ist eine noch wahrere Lehre in Anregung zu bringen, das Wort ist seine That (ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ)." [177]) Hierauf deutete er auch (de decal. p. 750. 1.) die Stelle Exod. XX. 18. (15.): „das ganze Volk sah die Stimme", nämlich Gottes, der die Gesetze verkündigte,

---

Gottes an dessen Vorsehung an. Gott würde nämlich in der Leitung der Welt (über welche später) sich öfter selbst ändern müssen, wenn er das Zukünftige nicht vorhersähe. S. qd. D. sit immutab. p. 297. — de vit. M. I. p. 655.

176) So ganz auch Aristobulus bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. Vergl. auch Jesus Sirach XLII. 15.: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ.

177) Aus der etwas ungenauen Fassung dieser Lehre erklärt es sich, warum der Logos als sehr schnell (ὀξυκινητότατος) ge-

wie sie mitten aus dem Feuer, das vom Himmel herabströmte, erschütternd heraustönte. „Des Menschen Stimme", fügt er erläuternd hinzu, „ist zwar nur hörbar, aber Gottes Stimme in Wahrheit sichtbar; denn was Gott nur immer spreche ist nicht Wort sondern Werk, welches vielmehr die Augen als die Ohren wahrnehmen." [178]) Und oft noch anderwärts stellt Philo diese Behauptung ohne Zweifel und ohne Beweis auf. [179])

Durch diese Wendung ward der Schauplatz verändert. Die Vergleichung wurde der niedern Sphäre als Vergleichung enthoben und ward zur Wirklichkeit. Im eigentlichen Sinne erschien jetzt die geistige Welt als Gedanke und die sinnliche Welt als Wort Gottes. Und nun konnte auch die göttlich vermittelnde Kraft indem sie als befähigt gedacht wurde beide Welten hervorzubringen nicht bezeichnender, nicht wahrer benannt werden, als durch den Namen des göttlichen Logos, oder die göttliche Befähigung zu denken und zu sprechen.

Mit dieser Bezeichnung war nun aber auch zugleich eine bequeme Unterlage geboten die beiden Stadien des Logos im engern Sinne terminologisch zu trennen und wenn man die Vorliebe und die Consequenz, mit welcher Philo den menschlichen Logos zur vergleichenden Bezeichnung der göttlich vermittelnden Kräfte anwendet (wovon wir so eben die vorzüglichsten Gründe beigebracht haben, dieselben aber später noch mit andern, hier noch nicht ganz verständlichen vermehren werden), neben die Eintheilung stellt, die Philo in ersterm hervorhob, nach welcher er theils immanent (ἐνδιάθετος) ein

---

schildert wird, so in der bezeichneten Stelle etwas weiter unten. Vergl. auch de cherub. p. 112. — de sacrif. p. 140.; p. 142. stellt er sogar ταχεῖαν καὶ ἄχρονον θεοῦ δύναμιν zusammen.

178) Τὴν μὲν γὰρ ἀνθρώπων (φωνὴν) ἀκουστὴν εἶναι συμβέβηκεν· ὁρατὴν δὲ ὡς ἀληθῶς τοῦ θεοῦ. Διά τι; Ὅτι, ὅσα ἂν λέγῃ ὁ θεὸς οὐ ῥήματά ἐστιν ἀλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὤτων δικάζουσιν. Cf. de migrat. Abrah. p. 443.

179) De opif. m. p. 3. — de vit. Mos. II. p. 646. u. ö.

Hervorrufen des Gedankens; theils transeunt (προφορικὸς) eine Erzeugung des Worts sei: so möchte man sich wol leicht versucht finden, anzunehmen, daß hiernach auch die beiden Aeußerungen des weltbildenden Logos unterscheidend bezeichnet worden wären, so daß letzterer insofern er sich in Bildung der Planenwelt bewegte und mithin seine Thätigkeit in Hervorrufung von Gedanken äußerte, wodurch er dem menschlichen Logos, als Denkvermögen, analog war, wie dieser in solchem Falle ἐνδιάθετος; und insofern die Bildung der sinnlichen Welt von ihm abgeleitet wurde und mithin seine Wirksamkeit mit der Hervorbringung des Worts durch den menschlichen Logos, als Sprachfähigkeit, zusammenzustellen war, wie dieser bei solcher Thätigkeit προφορικὸς genannt worden sei: allein man würde doch irren, wenn man annähme, daß er selbst in Uebertragung dieser anderweiten terminologischen Bezeichnungen thatsächlich vorausgegangen sei. Sie findet sich in keinem seiner uns erhaltenen Bücher. [180]) Inzwischen legte er sie doch eben durch jene Zusammenstellungen öfters so nahe, daß Beides leicht zu erklären ist, wie seine Schüler zu ihrem Gebrauche hingeführt und wie seine Geschichtschreiber jezuweilen verleitet wurden, zu lehren, daß Philo selbst hierin der Vorgänger gewesen sei. Am nächsten wol noch im 2. B. de vit. Mos. p. 672.: „Doppelt ist der Logos", sagt er hier, „sowol in dem Alle als in der Natur des Menschen; im Alle umgibt der eine (ὁ περὶ) die körperlosen und vorbildlichen Muster, aus denen die geistige Welt zusammengeknüpft ist, und der andere die sichtbaren Gegenstände, welche Nachahmungen und Abbildungen jener Vorbilder sind, woraus denn diese sinnliche Welt entstand. Im Menschen ist der eine immanent (ἐνδιάθετος), der andere transeunt (προφορικὸς), jener wie die Quelle, von welcher dieser abfließt. Jenes Gebiet ist der Geist, dieses behufs der Hervorbringung (κατὰ προφοράν) ist die Zunge und

180) Vergl. jedoch die Stelle de nom. mutat. p. 1065., wo Philo von einem ἐνδιάθετος θεοῦ υἱὸς spricht, mit Dem, was in der Ethik des Philo an s. O. über diese Stelle gesagt werden muß.

der Mund und die übrigen Sprachorgane.“ [181]) Vielmehr wenn Philo die Theilkräfte des weltbildenden Logos (im engern Sinne), die immanente und die transeunte getrennt hervorheben und sich deßhalb des unbestimmten Ausdrucks des göttlichen Logos nicht bedienen, [182]) diesen auch nicht grade durch anderweit Hinzugefügtes näher bezeichnen wollte: so ging er zwar nicht aus dem ihm einmal gewohnten Bilde heraus, bediente sich aber hierbei solcher Worte, die die besondern Eigenthümlichkeiten jener Theilkräfte in jenes Bild gefaßt bezeichneten und nannte die allerdings mehr theoretische Fähigkeit jener Mittelursache sich einen Weltplan zu entwerfen, deren Weisheit (ἐπιστήμη, ἡ θεία καὶ οὐράνιος σοφία), [183]) wie solche ja auch den Plan menschlicher Rede entwirft, und die mehr praktische Fähigkeit jener den Weltplan durchzuführen, die redende (τὸ ῥῆμα), [184]) bei welcher letztern Bezeich-

181) Es ist jedenfalls sehr zufällig, daß sich Philo des Ausdrucks eines göttl. Logos ἐνδιάθετος und προφορικὸς nicht bedient; denn die Idee dieser doppelten göttlichen Kraft lag bei ihm vollständig vor, wie Dieß die ganze oben gegebene Darstellung durch sich selbst belegt. Dieselbe Idee leitete ihn auch sichtlich, wenn er zuweilen die ἀλήθεια und δήλωσις oder die Urim und Thummim im Brustschilde des Hohenpriesters (λόγιον, LXX λόγιον τῶν κρίσεων, aus welchem Namen auch die erleichterte Zusammenstellung mit dem Logos) mit dem doppelten Stadio des göttl. Logos verglich und in jenen eine Hindeutung auf dieses zu finden glaubte; denn allerdings konnte die ἀλήθεια leicht und namentlich im Gegensatze zu der δήλωσις als eine in Gott ruhende angesehen werden; vergl. de judic. p. 720. — qu. in Exod. II. 110. und 116. Anders erklärt er die δήλ. u. ἀλήθ. leg. alleg. III. p. 83., nämlich als erforderliche Prädicate der menschlichen Rede.

182) Was jedoch oft geschieht. So ist der Logos de opif. m. p. 4. die göttliche Denkfähigkeit, in welcher die geistige Welt ist und durch welche sie hervorgerufen ward. In diesem Sinne ist auch das Wort λόγος genommen, wenn es de opif. m. p. 7. heißt: ὁ ἀσώματος κόσμος ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.

183) Leg. alleg. I. p. 48. 54. — de chriet. p. 244. u. ö.

184) De sacrif. p. 131.: διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Es identificirt sich dieß W. ῥῆμα vollkom

nung die Zweideutigkeit, die in dem Worte Logos lag, hinwegfiel.

Aus dem Gegebenen ergibt sich nun auch von selbst, in welchem Verhältnisse sich Philo die göttliche Weisheit zu dem göttlichen Logos dachte. Sie war eine Theilkraft desselben und bezeichnete die in der weltbildenden Mittelursache (dem Logos) nothwendig zu postulirende Fähigkeit weise zu disponiren.[185]) Da nun aber eine solche Fähigkeit erst alle übrigen, die zur Erklärung der intelligenten Erscheinungen in der sichtbaren Welt postulirt werden mochten, möglich oder doch ihrem Zwecke entsprechend werden ließ: so mußte sie offenbar die aller-

---

men mit einem redenden Gotte, nur daß Letzteres in die gegenwärtige Zeit, Ersteres in die vergangene gestellt wird; denn hier heißt es, daß indem Gott einmal gesprochen habe, die Welt geworden sei. Uebrigens wechselt an dieser Stelle gleich der λόγος mit dem ῥῆμα ab; kann es auch, indem ersterer der allgemeinere Begriff ist und das Wort mit in sich faßt, während das ganze geistige Element des λόγος so wie auch die Redefähigkeit in ῥῆμα sich nicht vorfand. — Eine Stelle, in welcher der Logos oder Gott als redender, d. h. diese sinnliche Welt hervorbringender, wirklich ὁ λέγων genannt würde, ist mir nicht bekannt. Die Stellen, in welchen Gott entweder mit diesem Namen (de sacrif. p. 140. 141. — de prof. p. 464.) oder dem verwandten ὁ λαλῶν (ibid. p. 465.) bezeichnet wird, beziehen sich in ganz eigenthümlicher Deutung auf die Hervorbringung des Logos überhaupt mit allen seinen Sonderkräften.

185) Aus diesem Verhältnisse erklären sich alle die Stellen leicht, durch welche Diejenigen, die ohne mit Philo philosophisch vertraut zu sein ihr Urtheil über ihn abgeben, beweisen wollen, daß ihm sein Logos und seine Sophia vollständig identisch seien, indem diese Ausdrücke als gleichbedeutend abwechselten. Es ergibt sich leicht, wie Philo einen Unterschied festhalten und doch zuweilen statt der Sophia den Logos (jedoch nicht umgekehrt) nennen konnte, da dieser auch jene mit umfaßte. Von diesem Standpunkte aus müssen die Stellen erledigt werden, die auch Gfrörer (a. a. O. I. 1. S. 225.) urgirt, wie de somn. II. p. 1141. cl. leg. alleg. I. p. 52. (Diese Stelle nur in argem Mißverständnisse. S. gleich.) qd. det. pot. insid. p. 176. u. a.

wichtigste Stelle in dem geistigen Reiche der Mittelursachen einnehmen und, nächst der Endursache aller Dinge selbst, den entscheidendsten Einfluß auf die Entstehung derselben üben. Eben Dieß wollte Philo bezeichnen, wenn er die göttliche Weisheit als Gattin des höchsten Wesens [186]) und wie dieses als Vater, so sie als Mutter des Alls darstellte, oder sie auch das erste Werk Gottes nennt, welches nothwendig vor jedem andern vorausgesetzt werden müsse. [187]) Eine der wichtigsten Stellen ist in dieser Beziehung in dem Buche de ebrietate p. 244. Um das Abscheuliche der zu großen Liebe zum Weine nachzuweisen, unter welchem er hier das veranlassende Gift zu Thorheiten und Unanständigkeiten versteht, beruft er sich auf das Gesetz Mosis (Deuteron. XXI. 18. f.), nach welchem Eltern Söhne, die sie öfters vergebens von Vergehungen abgemahnt hätten, vor die Aeltesten ihrer Stadt und an die Thore ihres Ortes führen und dort Strafe für jene fordern könnten. Unter diesen Vergehungen werde als die letzte und, wie Philo meint, zugleich als die bedeutendste die Trunkenheit bei Gastgelagen bezeichnet. Philo billigt es, daß ein solcher Verbrecher Diejenigen zu Anklägern haben solle, die als seine natürlichen Verbündete anzusehen seien, Vater und Mutter, während es Pflicht für diese sei, jegliche Zurechtweisung und Züchtigung zu übernehmen, so lange jener noch fähig ist gerettet zu werden. „Die Bezeichnungen Vater und Mutter“,

---

186) Nach einer andern Seite hingewandt εἰκὼν καὶ ὅρασις θεοῦ leg. alleg. I. p. 48., da sie Gott im wichtigen Einflusse auf die Hervorbringung der Welt ähnlich war; wie Dieß auch bei dem Logos diese Bezeichnungsweise herbeiführte s. oben Note 162.

187) Leg. alleg. II. p. 1103.: σοφία τ. θ., ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεκεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. Daher im eminenten Sinne auch Tochter Gottes genannt de profug. p. 458. Aus dieser Ursache wird sie leg. alleg. I. p. 48. auch schlechthin ἀρχὴ genannt. Wenn auch in der nämlichen Rücksicht der λόγος ἀρχὴ genannt wird (s. oben Note 154.), so geschieht Dieß in dem Note 185. dieses Kap.'s erläuterten Verhältnisse. Streng genommen waren beide nicht ἀρχή, sondern allein das Urwesen, s. S. 120. Note 12.

fährt er fort, „sind Mehren gemeinschaftlich, aber ihre Geltung ist verschieden. So können wir ohne Bedenken mit Recht sagen, daß der Bildner, welcher das All bewerkstelligt hat, zugleich auch Vater des Gewordenen sei, die Mutter aber die Weisheit des Schöpfers (ἡ τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμη), mit welcher Gott, indem er ihr, nicht aber wie ein Mensch, beiwohnte, das Gewordene erzeugte und daß diese empfangend den Samen Gottes nach vollendeten Wehen den einzigen und geliebten sinnlichen Sohn, diese Welt, geboren habe. Wenigstens wird die Weisheit bei einem Derer, die zu dem göttlichen Chore gehören (Proverb. VIII. 22. ff.), so über sich selbst redend eingeführt: „„Gott schuf mich als das erste seiner Werke und vor Aeonen gründete er mich““. Denn es war nothwendig, daß Alles, was entstand, jünger war als die Mutter und Wärterin des Alls (μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὅλων).“ [188])

Indeß wenn gleich auf der einen Seite aus dem nothwendigen Zusammenhange seiner Philosopheme, wie aus den angeführten Stellen klar ist, daß Philo Weisheit als die unentbehrlichste Fähigkeit in der göttlichen Mittelursache betrachtete, die die in der sinnlichen Welt sichtbare Intelligenz erklären sollte: so konnte er sie doch eben vermöge des von ihm aufgestellten Begriffes nicht als unmittelbare Ursache dieser sinnlichen Weltbildung ansehen, da sie als theoretische Fähigkeit nur eine geistige Welt oder einen Weltplan zu entwerfen hatte, jene aber erst durch Ausführung eines solchen hervorgerufen ward. Wenn nun aber Philo dennoch die göttliche Weisheit zu wiederholten Malen als weltbildende Kraft bezeichnet: [189]) so ist Dieß nur in ganz ähnlicher Weise zu fassen, wie Philo selbst den höchsten Gott als welt-

188) Vergl. auch quod det. p. 176.: αὕτη (σοφία) οἷα μήτηρ τῶν ἐν κόσμῳ γενομένων, und schon früher p. 165.: πατὴρ μὲν ὁ γεννήσας τὸν κόσμον, μήτηρ δὲ ἡ σοφία, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν. — de prof. p. 466. — leg. alleg. II. p. 1096.

189) Qu. rer. div. haer. p. 508. — de migrat. Abrah. p. 394.

bildend betrachtet. [190]) Er stellt dann seine Ansichten statt in der seinem Systeme allerdings entsprechenden und bei rigorös-philosophischer Sprache allerdings zu erwartenden negativen Form, daß Nichts von alle Dem in der Welt, Dessen zweckmäßige Einrichtung er bewunderte, ohne eine immanente Befähigung zur weisen Weltschöpfung geworden, in der positiven auf, daß es durch sie hervorgebracht sei. Er sprang dann über den nächstliegenden oder den die Weisheit auf das mit Weisheit zu Bildende überleitenden (transeunten) Logos zu dem Entferntern, zu der Weisheit (dem immanenten Logos) über. In Stellen, in welchen er seine Ansichten in schärfere und bestimmtere Worte kleidete, trennt er beide genau, bezeichnet letztere als die Mutter, die Ursache, den philosophischen Grund für ersteren [191]) und scheidet die nur immanente Kraft oder die Befähigung zur weisen Weltbildung — als welche er sie durch den nur auf immanente Kraft hinweisenden Namen Weisheit (ἐπιστήμη und wenn auch etwas weniger σοφία) sattsam bezeichnete — von der unmittelbaren Berührung mit dem Sinnlichen aus. Auf Letzteres scheint er auch hinzudeuten, wenn er die Weisheit die einsame nennt. In diesem Sinne erklärt er in quis rer. div. haer. p. 498. die Turteltaube, welche Genes. XV. 9. zu opfern befohlen wird, für die göttliche Weisheit, während er unter der Haustaube die menschliche Weisheit versteht; denn anstatt daß die letztere zahm ist, heerdenweise fliegt, sich in den Städten der Menschen herumtreibt und sich am Zusammenleben mit den Sterblichen ergötzt: lebt die göttliche Weisheit gern allein (φιλέρημος), wie ja auch Gott allein ist, dem sie angehört und liebt die Einsamkeit (μόνωσιν ἀγαπῶσα). Aehnlicher Weise stellt er sie mehrmals mit dem

190) Vergl. S. 155. f.

191) Vergl. de profug. p. 466. — de somn. II. p. 1141. — cl. leg. alleg. I. p. 52. Es ändert Nichts, daß in letzteren Stellen der Logos und die Sophia in einer andern als ihrer weltbildenden Beziehung genannt werden, von der erst später die Rede sein kann. Ihr metaphysisches Verhältniß bleibt dasselbe.

dem schroffen, unbehauenen, unfruchtbaren Felsen (ἀκρότομος, ἀδιάκοπος, στερεὰ πέτρα) zusammen, dessen in Deuter. XXXII. 13. Erwähnung geschieht. [192])

Die weltvermittelnde Kraft mußte also als solche, oder in Folge Dessen, was den Gesetzen der Erfahrung gemäß von einer solchen nothwendig gefordert ward, vor Allem die Fähigkeit besitzen einen Weltplan zu entwerfen und durchzuführen, oder mußte mit Einem Worte Logos (im engern Sinne des Wortes) sein. Aber als solcher wäre sie doch immer noch nicht wirklich vermittelnde Weltursache (Logos im weitern Sinne) gewesen, hätte immer noch nicht das Welt-Band thatsächlich geknüpft. Jene Fähigkeit nämlich erklärte ein dauerndes Vorhandensein der sinnlichen Welt noch durchaus nicht vollständig, wie wenn man auch einem Menschen Beides zuschrieb, das Vermögen sich einen Plan von einem Gegenstande zu entwerfen und ihn in einem gegebenen Stoffe durchzuführen, doch immer nur die Möglichkeit des Vorhandenseins jenes Gegenstandes gegeben war und noch keineswegs, daß er wie diese Welt, dauernd wirklich sei. Vielmehr wurde dazu, daß er ein wirkliches Vorhandensein gewönne, noch Zweierlei ganz nothwendig gefordert: Dem Menschen mußte auch die Absicht und die Macht zugeschrieben werden Das wirklich auszuführen, wozu er an sich die Fähigkeit besaß; und dazu, daß ein wirklich entstandenes Werk auch dauernd fortbestehe, wurde nächst jenen zwei Prädicaten hinwiederum verlangt, daß Beide (die Absicht und die Macht) fortdaueren.

Diese Vorbemerkung wird es ganz natürlich finden lassen, wie Philo in seinem Logos (im weitern Sinne) außer den frü-

192) Qd. det. potior. insid. sol. p. 176. — leg. alleg. III. p. 1103. — qu. rer. div. haer. p. 506. Es kann hierbei nach dem Note 185. Gesagten nicht befremden, daß Aehnliches bisweilen (s. qu. rer. div. haer. p. 513.) auch vom Logos gesagt wird. Dieß war nur dann möglich, wenn Philo gerade die immanente Intelligenz unter dem weitern W. Logos verstand. In anderer Beziehung sagte er es nicht und konnte es nicht sagen.

her berührten Fähigkeiten (dem Logos im engern Sinne) auch die Güte Gottes, d. h. seinen gütigen Entschluß nach seiner Planenwelt die sinnliche zu bilden (ἡ ἀγαθότης), als eigentlich schöpferische Kraft (ποιητικὴ δύναμις), und die Macht Gottes (ἡ ἀρχὴ, ἐξουσία, τὸ κράτος) als herrschende Kraft (ἡ βασιλικὴ δύναμις), oder als solche, die dem gütig-schöpferischen Entschlusse, von jenen zwei Fähigkeiten thatsächlichen Gebrauch zu machen, kein Hinderniß finden ließ, unterschied und neben diesen als eine anderweit zum Fortbestehen, zur Erhaltung der Welt [193]) nothwendige Kraft die göttliche Gnade, [194]) mit welcher er sich fortdauernd [195]) seines eignen Werkes erbarmt (ἵλεως, ὃι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον πρᾶγμα) und die gesetzgebende Kraft Gottes (νομοθετικὴ) [196]) annahm, d. h. die gebietende (προστάττουσα ἃ δεῖ) und die verbietende (ἀπαγορευούσῃ, ἃ μὴ

193) Es ergibt sich leicht, daß die Erhaltung der Welt sich hierdurch, wie Dieß bei den Scholastikern öfters wiederkehrt, mit einer fortdauernden Schöpfung identificirte. Die erhaltenden Kräfte waren ja eben nur die fortdauernd schöpferischen und nichts Geschaffenes konnte ohne Gott auch nur einen Augenblick fortbestehen. Dieß de post. C. Mang. I. p. 254.: τὸ γεννητὸν οὐδέποτε ἀμοιρεῖ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων, ἐπεὶ πάντως ἂν διέφθαρτο. qu. rer. div. haer. p. 489.: ὁ ἐναιμος ὄγκος ἐξ ἑαυτοῦ εὐδιάλυτος ὢν καὶ νεκρὸς συνέστηκε καὶ ζωπυρεῖται προνοίᾳ θεοῦ τοῦ τὴν χεῖρα ὑπέχοντος καὶ ὑπερασπίζοντος, μηδεμίαν ἡμέραν ἰδρυνθῆναι παγίως δυνηθέντος ἐξ ἑαυτοῦ τοῦ γένους ἡμῶν. Und hiermit zu vergl. die Versicherung, daß Gott ununterbrochen wirke und schaffe de cherub. p. 123. — leg. alleg. I. p. 42.

194) Von der Güte als der eigentlich schöpferischen und der Gnade als der eigentlich erhaltenden Kraft konnte nun auch im besondern Sinne gesagt werden, daß sie zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen mitten inne stehe. Vergl. de nomin. mutat. p. 1052.

195) In diesem Sinne auch προνοητικὴ genannt leg. ad Caj. p. 993.

196) De sacrif. p. 153.: (ἡ νομοθετικὴ δύναμις) διχῇ πέφυκε τέμνεσθαι, τῇ μὲν εἰς εὐεργεσίαν κατορθούντων, τῇ δὲ εἰς κόλασιν ἁμαρτανόντων. Letztere Worte von τῇ μὲν an von Mangey aus d. Vatic. und Medic. Handschriften wiederhergestellt.

heit), [197] durch welche er fortwährend die Herrschaft über das Weltall übt.

Somit erweiterte sich die weltbildende vermittelnde Gotteskraft (der Logos im weitern Sinne) zu einem Systeme von göttlichen Kräften, die den Logos (im engern Sinne) mit eingeschlossen eine Sechszahl einzelner Potenzen bildeten, welche zwar auf das Innigste zusammenhingen, — denn wie die 3 letztern, die gnädige, die gebietende und die verbietende in der gütig-weltbildenden und in der mächtig-weltherrschenden Kraft sich begründeten: so bildeten diese letztern wieder zugleich mit dem Logos im engern Sinne Theile des göttlichen weltvermittelnden Logos überhaupt [198] — aber darum noch nicht auf gleicher

197) Auch τὸ κολαστήριον τμῆμα de sacrif. p. 153.

198) Eine Hauptstelle über diese Kräfte findet sich quaest. in Genes. I. p. 57.: Cherubim designant duas priores, quae apud divinitatem sunt virtutes, creativam scilicet et regiam — — —. Forma creativae (h. e. quae creativam accuratius definit) pacata lenisque et benefactrix est virtus; regiae autem legislatrix et castigatrix. Diese St. ist vornehmlich deßhalb sehr wichtig, weil hier von Philo die Unterordnung der einzelnen Kräfte unter einander angegeben ist. Genannt werden sie auch außerdem besonders de profug. p. 464. sqq. Er fragt hier, warum denn grade 6 Levitenstädte seien, zu welchen der absichtslose Todtschläger seine Zuflucht nehmen könne und was unter ihnen verstanden werden müsse? und wendet sie auf die oben erwähnten Kräfte an. Die älteste und festeste Mutterstadt ist der Logos selbst; die übrigen 5 gleichsam Colonien. Unter diesen nennt er nun vor Allen die schöpferische und königliche Kraft, als 3. die erbarmende, als 4. die gesetzliche, durch welche Gott auch (5.) verbiete, was nicht geschehen solle. — Diese 6 Kräfte findet er ebendaselbst auch in der Bundeslade mystisch angedeutet. Das Gebot und Verbot in den in ihr verborgenen Gesetztafeln, die Barmherzigkeit im Gnadenstuhle, die Güte und Macht in den Cherubim über demselben. „Der göttliche Logos höher als alle ist nicht in sichtbarer Gestalt da und keinem Sinne erfaßlich.“ Sein Vorhandensein über den Cherubim aber belegt die Stelle: „Ich will zu dir sprechen über dem Gnadenstuhle, zwischen den beiden Cherubim“. Auf diese Kräfte bezieht er sich auch in der legat. ad Caj. p. 993.

Stufe standen, sondern eine Scheidung in höhere und niedere Kräfte zuließen, unter welchen letztern Philo eben jene 3 früher erwähnten ihrer Natur nach schon subordinirten verstand, da sich noch obenein ihre Wirksamkeit (als die erhaltender Kräfte) in der bereits hervorgebildeten sinnlichen Welt bewegte, während die übrigen 3, durch welche erst die Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Welt bedingt ward, doch immer noch in geringerer Berührung mit der Materie und in der vermittelnden Ursache mit höherer Nothwendigkeit erschlossen gemeinschaftlich als höhere bestanden. [199]) Denn wenn auch der Logos (im engern Sinne) in dem Maße immer noch früher als selbst die göttliche Güte und die göttliche Macht erschlossen war, in welchem die Möglichkeit immer der Wirklichkeit vorangehen muß: [200]) so konnte doch das Subordinationsverhältniß dieser Kräfte leicht schwinden, da wenn auch letztere nach jenem, doch unabhängig von jenem erschlossen waren, wie ja auch in der menschlichen Erfahrung die Fähigkeit Etwas hervorzubringen von dem Entschlusse und der äußern Macht dazu geschieden ist. Nothwendiger mußte das Coordinationsverhältniß dieser letztern 2 festgehalten werden, indem sie wie der Logos die Möglichkeit, so gemeinschaftlich die Wirklichkeit einer sichtbaren Welt erklärten, welches Letztere Philo sa-

---

Er nennt die κοσμοποιητικὴν, βασιλικὴν, προνοητικὴν καὶ τὰς ἄλλας, ὅσαι εὐεργέτιδές τε καὶ κολαστήριοι und versteht jedenfalls jene Kräfte, deren Benennungen aber nicht so genau bestimmt waren, als die der beiden Hauptkräfte, worüber gleich oben das Weitere. Aehnlich nennt er de plant. N. p. 221. neben dem κράτος Θεοῦ τὰς ὕλεως καὶ ἡμέρους δυνάμεις. de conf. l. p. 346.: ὕλεως καὶ εὐεργέτιδας καὶ φιλοδώρους δυνάμεις.

199) Sie sind κοινωναὶ καὶ προσεχεῖς ἡμῖν καὶ ἐφαπτόμεναι τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἐπικήρου γένους, ᾧ μόνῳ συμβέβηκε τὸ ἁμαρτάνειν de prof. p. 465. Sie werden mithin repräsentirt in den 3 diesseit des Jordans liegenden Levitenstädten; die übrigen sind jenseit. (s. die vorhergeh. Note.)

200) Weßhalb denn auch dieser Logos (im engern Sinne) zuweilen über jene Kräfte gesetzt wird, vergl. Note 198.

gen will, wenn er sie Zeitgenossen nennt [201]) und gemeinschaftlich von der vermittelnden Ursache umfaßt werden läßt. So in der Schrift de Cherub. p. 112. Er will hier erklären, was unter den Cherubim zu verstehen sei, welche mit flammendem Schwerdte das Paradies bewachten. Nach Beibringung einiger Deutungen fährt er so fort: „Ich habe auch einst eine bedeutende Lehre von meiner Seele vernommen, die gewohnt ist öfter von Gott ergriffen zu werden und über Das aus göttlicher Kraft zu reden (μαντεύεσθαι), über welches sie selbst nichts weiß. Ich will sie mittheilen, wenn ich mich recht zu erinnern vermag. Sie sprach zu mir: Nach dem einen und wahrhaftigen Gott sind zwei oberste und erste Kräfte, die Güte und die Macht, und zwar hat er durch die Güte das All geschaffen, durch die Macht aber beherrscht er das Geschaffene, mitten zwischen diesen beiden ist als dritter, der Logos (hier im weitern Sinne als weltvermittelnde Kraft), der sie beide umfaßt; denn durch den Logos herrscht Gott und ist er gnädig. Dieser beiden Kräfte nun der Herrschaft und Güte Symbole sind die Cherubim, das des Logos das feurige Schwerdt." [202]) Fast ganz auf gleiche Weise spricht Philo über die gegenseitigen Verhältnisse dieser Kräfte zur Weltbildung in der ähnlichen Stelle quis rer. div. haer. p. 503. [203])

---

201) Coaetaneas qu. in Exod. II. 62. Bei Bezugnahme auf die früher (s. oben S. 192. ff.) mit Mehrem erläuterte Ansicht, daß die Bildung der Welt als ein Scheidungsproceß angesehen werden müsse, bezeichnet er dieses Coordinationsverhältniß dieser Kräfte damit, daß er sie τῷ αὐτῷ τομεῖ geschieden und erwirkt lehrte, cf. quis rer. div. haer. p. 504., ἰσάζουσιν sagt er dabei. Zusammen erwähnt sind sie auch de sacrif. p. 139.

202) Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν· ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος τῶν δισὶν δυνάμεων τὰ χερουβὶμ εἶναι σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν.

203) Vergl. auch qu. in Exod. II. 68.: ex ente vero Verbo tanquam ex fonte scaturiunt ambae virtutes.

Uebrigens kann es uns in keiner Weise wundern, wenn Philo anstatt des Entschlusses überhaupt, der bei dem Menschen zur Erklärung einer seiner Handlungen zu fordern war, sich veranlaßt fühlte eine gütige Kraft in der intelligenten weltbildenden Mittelursache vorauszusetzen. Denn wenn auch des Menschen Entschluß je nach dessen sonstiger Beschaffenheit ein Entschluß zum Bösen oder zum Guten, mithin ein Product wie der Güte, so der Bosheit sein konnte: so fiel doch Letzteres hierbei von selbst hinweg, da er ja eben nur für die gütige und intelligente Weltbildung eine Ursache suchte. Außerdem hatten hierin auch sichtlich die platonischen Philosopheme Einfluß, da auch diese die Güte als die weltbildende Ursache annahmen; denn auch Plato hatte gelehrt, daß die Neidlosigkeit Gottes, welcher den Genuß der Güter, den Andere mit ihm theilten, darum nicht für verringert achtet, und seine Güte, die Alles gleich vollkommen mit sich selbst wünschte, ihn dazu bewogen habe, die formlose, ungestaltete, regellos bewegte Materie der Vollkommenheit und sich selbst näher zu bringen,[204]) und Philo berief sich auch hier auf ihn als einen Zeugen der Wahrheit. Er sagt de opif. m. p. 4.: „Die weltschöpferische Kraft hat zur Quelle das Gute, welches zur Wirklichkeit kommen will (τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν).[205]) Denn wenn Jemand die Veranlassung, wegen welcher dieß Alles gebildet sei, aufsuchen wollte: so schiene er mir nicht vom Ziele abzuirren, wenn er spräche, was einer der Aeltern sagt, daß der Vater und Schöpfer des All gut sei; denn eben deßhalb, vermöge dieser Güte enthielt er seine vollkommenste Beschaffenheit einer Substanz nicht vor (τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν), die zwar nichts Gutes an sich hat, aber Alles werden kann.“[206])

---

204) S. Tim. p. 29. D. sq. — Tennemann System der plat. Philosophie Th. III. S. 315.

205) Τὴν τῶν βελτιόνων δήλωσιν leg. alleg. III. p. 74.

206) Leg. alleg. III. p. 75.: ἓν τοῦτο ἄριστον εὕρεμα χάριν ὄντα τοῦ θεοῦ τὰ σύμπαντα. — — — Δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία

Wir haben nun den Verein der Kräfte, welche Philo in seiner intelligenten weltbildenden Mittelursache versammelte, und die Gründe kennen gelernt, warum gerade diese und nicht andere zu diesem Vereine gezogen wurden. Bevor wir jedoch diese Untersuchung über die göttlichen Kräfte nach Philo's Lehre verlassen dürfen, ist es erforderlich, noch einige Bemerkungen beizufügen, die theils einige Mißverständnisse in Betreff ihrer entfernen sollen, welche leicht dem Studio gerade dieses Zweigs der Speculationen unsers Philo (nicht ganz ohne dessen eigene Schuld) hinderlich werden können und geworden sind, theils die Natur derselben nach dem Begriffe unsers Philosophen näher erörtern werden. Jene betreffen einige terminologische Ungenauigkeiten Philo's, diese die Frage über den metaphysischen Gehalt der Mittelursache und ihrer Kräfte.

Die Terminologie des Philo war keineswegs zu der Festigkeit gediehen, welche das Verständniß philosophischer Schriften so sehr erleichtert. Wir haben hierauf schon mehrmals im Verlaufe dieser Darstellung aufmerksam machen müssen. Auch haben uns die eben erst geführten Untersuchungen über den Logos hierzu ein belästigendes Beispiel geboten. Noch mehr ist Dieses aber bei den übrigen Theilkräften der Fall, vor Allen der gütigen und mächtigen, die unter den mannichfaltigsten Namen wiederkehren, welche zwar alle wesentlich Dasselbe bezeichnen, allein theils durch ihre Unterschiede an sich, theils durch die verschiedenen Modificationen, die sich doch an dieselben knüpfen, leicht verwirren mögen.

Vielleicht am häufigsten nach den von uns benutzten wesentlichsten Namen nennt Philo die gütig-weltschöpferische Kraft Gott (θεός) [207]) und die mächtig-weltherrschende

---

καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα, ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστί. qd. D. sit immut. p. 309., besonders de migrat. Abrah. p. 416.

207) Leg. alleg. III. p. 74.: ὁ θεὸς ἀγαθότητός ἐστι τοῦ αἰτίου ὄνομα. de conf. ling. p. 339.: (θεοῦ) δύναμις, ἣ ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται ἐτίμως θεός.

Herr (κύριος), wobei er sich, wie er selbst äußert, an bereits übliche Sprachweise anschloß. So sagt er de viet. offerent. p. 854., nachdem er die wohlthuende (εὐεργέτις = ἀγαθότης) und die strafende (κολαστήριος = ἐξουσία) Kraft als die ersten und größten ausgezeichnet hatte: „Diese wohlthuende nenne man Gott, weil vermöge dieser der wahrhaft Seiende das All ordnete und schmückte; die andere Herr, vermöge welcher er sich die Macht (κράτος) über Alles beilegt. So ist also Gott (hier im höhern Sinne als höchstes Wesen) nicht nur der Menschen, sondern auch der Götter Gott." Auch qu. rer. div. haer. p. 503. berichtet er, „daß zwei die ersten Kräfte des höchsten Gottes seien, die gnädige (ἡ χαριστική), vermöge welcher er die Welt erschaffen und Gott heiße, und die strafende (ἡ κολαστική), vermöge welcher er herrsche, dem Gewordenen vorstehe und Herr zugenahmt werde". [208]) Diese Bezeichnungsweise hielt Philo sehr fest, kehrte öfters zu ihr zurück und glaubt sich selbst von den mosaischen heiligen Schriften, in welchen er ja oft beide verbunden fand, auf Unterscheidung dieser Benennungen und Kräfte hingewiesen. Letzteres behauptet er u. a. de plantat. Noae p. 226., wo er die W. zu erklären sucht: „Und Abraham rief zu dem Namen des Herrn, des ewigen Gottes". „Die genannten Bezeichnungen", sagt er, „deuten Kräfte an, die das an sich Seiende umgeben, die eine nämlich der Herr, die, vermöge welcher er herrscht, die andere Gott, die, vermöge welcher er wohlthut. Deßwegen", fügt er hinzu, „wird in der ganzen Schöpfungsgeschichte, wie sie der heiligste Moses mittheilt, der Name Gottes angewendet; denn es war angemessen, daß der Schöp-

208) Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Worte mit den Handschriften und Mangey so gelesen werden müssen, wie sie die Uebersetzung wiedergibt. Die sonst durchgängige Uebereinstimmung Philo's und die Natur der Sache würde uns nöthigen, entweder einen Irrthum der Abschreiber, oder ein Versehen des Philo selbst anzunehmen, wenn die Handschriften nach der Lesart Höschel's die Worte Gott und Herr in umgekehrter Ordnung gäben.

fer auch nach der Kraft benannt würde, vermöge welcher er Das, was er schuf, aufstellte und schmückte.“ Ewigen Gott aber glaubte er ihn genannt, „weil er nicht jetzt gnädig sei und jetzt wieder nicht, sondern immer und fortwährend, er, der ohne Unterbrechung wohlthue, der ohne Erschöpfung die Fülle seiner Gaben aneinanderreihe, der seine Gnadengeschenke das eine an das andere knüpfe, immer in neuem Kreislaufe herumführe und durch vereinigende Kraft zusammenhalte, er, der keine Gelegenheit wohl zu thun vorüberlasse, ob er schon auch Herr sei, der streng zu sein vermöge“. Auch Jakob, meint Philo an dieser St., habe diesen Unterschied gekannt und beobachtet, als er am Schlusse seines Gebetes flehte: „Der Herr möge ihm zum Gotte werden“. Dieß sei nämlich mit dem Andern gleichbedeutend, er möge ihm nicht mehr das Gebieterische seiner unumschränkten Herrschaft darlegen, sondern das Wohlthuende seiner Alles erfreuenden und beseligenden Kraft. [209]) Nach diesen Andeutungen werden nun die Worte de somn. I. p. 593. einer weitern Erklärung nicht bedürfen. Es wird an sich klar sein, wie Gott, als dessen Wohnort (οἶκος) diese Welt hier in so fern angegeben wird, als sie ja durch Aufnahme der wirksamen Güte Gottes entstand, eine von den Kräften des wahren Gottes und zwar diejenige genannt werden könne, vermöge welcher er gütig sei. Derselben Unterscheidung zwischen Gott im minder strengen Sinne gefaßt, oder der gütigen Kraft und dem wahrhaftigen Gotte, [210]) oder der Endursache alles Gewordenen

209) Dieß wiederholt sich de somn. I. p. 589. In ähnlichem Zwecke hebt er de nomin. mutat. p. 1048. die Stellen Exod. XX. 2. Deuter. IV. 1. hervor. Vergl. auch leg. alleg. I. p. 58.

210) Philo hätte umgekehrt genauer gesprochen. Da ihm das Urwesen eigentlich vollständig namenlos war und er den Namen Gottes für dasselbe in seinem eigentlichen Sinne ausdrücklich gemißbilligt hatte: so hätte er diesen (wenn irgendwann) nur in der minder strengen Bedeutung für jenes Wesen zulassen und ihn der gütigen Kraft im eigentlich rigorosen Sinne beilegen sollen. Indessen spottete die allgemein übliche Terminologie

bediente sich Philo übrigens auch, um Stellen der Schrift zu beseitigen, in welchen anscheinend von mehr als Einem Gotte die Rede war, und ging darin Denjenigen wenigstens in gewisser Weise voraus, welche sich aus ihnen späterhin eine Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen erschlossen. So bemerkt er de somn. I. p. 599. zu den Worten, die der Engel des Herrn Genes. XXXI. 13. (nach den LXX) zu Jakob sprach: „Ich bin der Gott, der dir erschienen ist am Orte Gottes" (Bethel) Folgendes: „Es heißt nicht „„an meinem Orte"", sondern „„am Orte Gottes"" gleich als eines andern. Was soll man nun sagen? Der in Wahrheit Gott ist, ist nur Einer; derer, die im uneigentlichen Sinne Götter sind, sind mehre. Deßwegen bezeichnet auch das heilige Wort im Vorliegenden den wahrhaftigen Gott mit dem Artikel: „„Ich bin der Gott"", den uneigentlich so genannten ohne Artikel und sagt: „„der dir erschienen ist am Orte"", nicht des Gottes, sondern nur allein „„Gottes"". Gott nennt aber hier seinen ältesten Logos." [211])

Schon in den bisher angeführten Stellen haben wir einige andere Bezeichnungen der beiden Haupteigenschaften kennen gelernt. Sie lassen sich leicht mit andern vermehren, welche alle entweder die Güte und die Macht, oder deren Wirkungen, den gütigen Entschluß zur Schöpfung und die mächtige Hintertreibung aller äußern Hindernisse hierbei hervorheben. Ganz in gleicher Weise, wie sich ἀγαθότης und ἐξουσία, ἡ βασιλικὴ und ἡ ποιητικὴ [212]) oder κοσμοποιητικὴ δύναμις [213]) gegenüberstehen: entsprechen sich anderwärts ἡ ἡγεμονία und ἡ δωρεά, τὸ κράτος [214]) und τὸ χαριστικὸν oder εὐεργεσία, ἡ κατὰ τὸ χαρίζε-

öfter in ähnlicher Weise der philosophischen Sprache unseres Philo, s. oben S. 146. ff. u. 201. f.

211) Vergl. S. 148. ff., vorz. Note 77.

212) De vita Mos. II. p. 669.

213) In Flacc. p. 993.

214) De plant. N. p. 221.

σθαι δύναμις und ἡ νουθετούσα; alle diese Bezeichnungen in de somn. I. p. 589., wo sie auch ausdrücklich mit der δύναμις χαριστική und βασιλική und diese hinwiederum mit den Namen θεὸς und κύριος paralleliſirt werden. Eine mahnende Kraft (νουθετούσα) wird die königliche und vorſehende in ganz ähnlicher Veranlaſſung genannt, als ſie anderwärts eine züchtigende (κολαστήριος der εὐεργέτις [215]) oder der δωρητική [216]) entgegenſtehend — oder κολαστική im Gegenſatze zu der χαριστική) [217]) heißt. Dieſe ſpeciale Bezeichnung und Aeußerung der weltbeherrſchenden Kraft [218]) konnte um ſo leichter und um ſo häufiger hervorgehoben werden, je ſcheinbarer ſie in ſtrengen Gegenſatz gegen die gütige, weltbildende Kraft trat, ein Gegenſatz, der ſo gefaßt, in Philo's Syſteme nicht vorlag (denn auch von der letztern Kraft war die Güte nicht ausgeſchloſſen), der ſich aber bei minder ſorgfältiger Feſthaltung des Begriffs leicht einſchlich.

Noch größere Störungen bei den Unterſuchungen über die weltvermittelnde Kraft, die Philo aufſtellte, als aus deſſen ſchwankender Terminologie erwachſen, gehen aus einer andern Ungenauigkeit für Diejenigen hervor, die nicht vielmehr die philoniſche Sprachweiſe aus ſeinen richtig verſtandenen Grundſätzen beſtimmen, als die philoniſchen Grundanſichten aus einer ſchwankenden Terminologie ableiten wollen.

Wir haben ſchon einmal im Verlaufe dieſer Darſtellung darauf aufmerkſam gemacht, daß bei dem Studio des Philo mit höchſter Sorgfalt die eigentliche und genaue Sprachweiſe von der uneigentlichen und minder genauen geſchieden werden müſſe. [219]) Es geſchah Dieß bei Gelegenheit der Unterſuchun-

---

215) De Abrah. p. 370. — de vict. offer. p. 854.

216) Qu. rer. div. haer. p. 504.

217) Ibid. p. 503.

218) Indem eigentlich nur der verbietend-ſtrafende Theil der geſetzgebenden Kraft ſo benannt werden konnte, ſ. oben S. 227. Note 197.

219) Vergl. S. 146. ff.

gen über seine Ansichten in Betreff der letzten Ursache aller Dinge. Er achtete diese, wie wir Dieß zu seiner Zeit mit Mehrem erläutert und belegt haben, für durchgängig eigenschaftslos und außer aller Berührung mit der zu bildenden Materie, trug jedoch auch kein Bedenken, ihr selbst öfters Eigenschaften beizulegen und sie als Bildnerin und Erhalterin des Alls zu bezeichnen. Beides nicht sowol in einem Jenem widersprechenden Sinne, als vielmehr in einer ungenauen Sprache, die bequem sich an den gewöhnlichen Sprachgebrauch anschließend die negative Bedingung alles Vorhandenen, d. h. die Ursache, ohne die Nichts sein konnte, zur positiven Urheberin desselben umgestaltete und mithin ihr auch die hierzu nothwendigen Eigenschaften zuschrieb, oder mit andern Worten die postulirten Mittelursachen übersprang und unmittelbar die letzte Ursache nannte und beschränkte, wo es einer genauern Belehrung über das Verhältniß der Mittelursache zur Endursache nicht galt. Wenn eine solche Ungenauigkeit nun schon diese Untersuchung auch noch bei dem neuesten Geschichtschreiber jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie seltsam verwirrt hat: so ist es ganz natürlich, daß Dieß in Betreff der einzelnen Unterkräfte noch ungleich öfterer geschehen ist; denn in ihnen wiederholte sich ein subordinirtes Verhältniß, wie bereits erwähnt ward, mannichfaltig. Gleichwie nämlich die letzte Ursache aller Dinge auch alle Mittelursachen umfaßte, indem diese ohne jene weder sein noch gedacht werden konnten und mithin ihr auch die Wirksamkeit derselben, ob sie schon anderwärts als besondere Kräfte in eigenthümlicher Wirksamkeit hervorgehoben werden, in ungenauer Rede beigelegt werden konnte: so umfaßte nun auch die Mittelursache überhaupt (der Logos im weitern Sinne) alle ihre einzelnen Kräfte und insbesondere den Logos (im engern Sinne) in seiner Doppelkraft — der immanenten (Weisheit) und der transeunten, welche dieser wieder selbst in sich vereinigte — und die andere Doppelkraft der Güte und Macht; die gütige Kraft umschloß ferner zugleich die gnädige; die weltherrschende die gebietende und verbietende und die Wirksamkeit der untergeordneten Kräf-

te konnte nun in gleicher Ungenauigkeit auf die der übergeordneten übergetragen werden; denn sie waren begrifflich nur in ihnen gegeben und konnten nicht sein noch gedacht werden ohne sie.

Diese Bemerkung löst viele angebliche Widersprüche in den philonischen Schriften und klärt andere Erscheinungen in denselben auf.

So haben z. B. mehre der oben beigebrachten Stellen belegt, was sich auch im philosophischen Verständnisse des Philo von selbst ergab, daß die gütige und mächtige Kraft als dem Logos (im weitern Sinne) untergeordnet zu betrachten war. Der Logos war nach de cherub. p. 112. der, welcher über den beiden Cherubim sie umfassend stand. In einer andern Stelle aber, quis rer. div. haer. p. 504., läßt Philo das höchste Wesen selbst diesen Ort einnehmen, wobei es sich jedoch von selbst versteht, daß der Logos als nächstliegende Potenz nicht ausgeschlossen ward. So wird die mächtige Kraft die mahnende genannt (de somn. I. p. 589.), was nicht sowol ihr, als der ihr untergebenen verbietenden und gebietenden Kraft zustand, welche auch selbst wieder in ähnlicher Weise unter dem gemeinschaftlichen Namen der gesetzgebenden (νομοθετικὴ) zusammengefaßt werden. [220])

Dieß Alles darf uns in dem oben angegebenen Systeme der göttlichen Kräfte nicht irre leiten, für welche klare und ausführliche Stellen und sichtliche Angemessenheit zu seinen Principien sichere Führer sind, zumal da jene Differenzen für Den, der bis auf den Grund zurückzukehren unternimmt, eben nur als Differenzen der Sprache und nicht als Widersprüche erscheinen.

---

220) De profug. p. 464. — Um noch ein Beispiel anzuführen vergl. man de sacrif. p. 153., wo es schnell hinter einander abwechselt, daß die gesetzgebende Kraft und daß Gott die Quelle der Gesetze sei; letzterer aber dann nur, eben insofern er gesetzgebende Kraft ist, die ja auch an dem rein-göttlichen Wesen Theil nimmt.

Es ist nur noch Eine Untersuchung in Betreff der göttlichen Mittelursachen Philo's übrig, nämlich die: welchen metaphysischen Gehalt er ihnen wol zugetheilt haben möge?

Die sämmtlichen Kräfte der geistigen Welt haben wir bisher nur in so fern kennen gelernt, als sie Philo nothwendig zugleich mit einer solchen Welt voraussetzen zu müssen glaubte, wenn er die Beschaffenheit dieser sinnlichen Welt genügend erklären wollte. Wir können nun aber jene obige Frage nicht länger unterdrücken und müssen untersuchen: ob er, wenn er von ihnen spricht, sie als selbstständige, von dem Urwesen wesentlich getrennte Substanzen betrachtete, oder nur von Eigenschaften jenes Wesens redete, in ähnlicher Weise, wie wir etwa die Eigenschaften eines Dinges nennen, die wir zwar auch von diesem selbst in Gedanken sondern und abgesondert betrachten können, denen wir aber doch deßhalb kein selbstständiges, von den Dingen selbst getrenntes Dasein beilegen.

Ließe sich immer mit Sicherheit annehmen, daß Derjenige, welcher die Principien aufstellt, auch die in ihnen enthaltenen Folgerungen vorhersehe und billige: so würden wir gleich im Anfange dieser Untersuchung, bevor wir noch den Philo selbst über seine Ansicht befragten, über das Resultat derselben abschließen. Denn dachte Philo auf Grund des bisher Mitgetheilten consequent weiter: so blieb ihm nichts Anderes übrig, als diese Kräfte der geistigen Welt als selbstständige von der höchsten Ursache aller Dinge gesonderte Wesen zu betrachten. Die physikotheologische Weltanschauung hatte ihn, wie wir früher sahen, [221]) zu der Annahme einer letzten intelligenten Ursache der zweckmäßigen Formen dieser Welt hingeleitet; er hatte beide die letzte und die intelligente Ursache von einander geschieden, weil er Intelligenz überhaupt und namentlich einen geringern Grad derselben, den die Formen dieser Welt zu ihrer Erklärung voraussetzten, nicht mit der hohen Würde ver-

221) S. 167. f.

einigen zu können glaubte, welche der letzten Ursache aller Dinge, als letzter Ursache, zukäme. Dachte er nun folgerecht weiter: so mußte er sie als Mittelwesen anerkennen und von der letzten Ursache wesentlich trennen; denn war die Intelligenz bloß accidental, als Eigenschaft, von der letzten Ursache geschieden, und war sie ein wesentlich-integrirender Bestandtheil derselben: so wäre hierdurch Nichts gewonnen worden. Die Anerkennung des minder hohen Werthes der Intelligenz an sich und des niedern Grades derselben bei Beachtung der mannichfaltigen Mängel der sie motivirenden intelligenten Formen, würde nicht nur die Intelligenz, sondern auch die höchste Ursache herabgesetzt haben, so lange beide wesentlich verbunden gedacht wurden. Diese nothwendig-wesentliche Unterscheidung der intelligenten Mittelursachen von dem letzten Urgrunde alles Vorhandenen mußte nun Philo natürlich auch auf diejenigen Potenzen übertragen, welche er an die Stelle der Intelligenz setzte; denn er betrachtete, wie wir oben bereits sahen, letztere nicht sowol selbst als die vermittelnde Ursache, sondern als den Complex der nähern Bestimmungen über diese, Bestimmungen, die er sich, wie oben gleichfalls mit Mehrem nachgewiesen wurde, dann weiter aus den Requisiten zur Erklärung der intelligenten Weltformen erschloß.

Wenn uns nun schon die Berücksichtigung der Principien, durch welche Philo eigentlich zur Entscheidung über den metaphysischen Gehalt jener vermittelnden Potenzen veranlaßt werden sollte, im Voraus geneigt machen muß, anzunehmen, er werde ihnen selbstständiges Vorhandensein zugeschrieben haben: so findet diese vorläufige Gewähr in Philo selbst ihre Bestätigung. Dieß nämlich, wie mich dünkt, klärlich zum mindesten [222]) in den Stellen, in welchen die göttlichen Kräfte aus-

222) Man pflegt (so vornehmlich auch Ballenstedt und Gfrörer a. a. O. I. 1. S. 243. ff.) bei der Untersuchung über die Substantialität des Logos, wenn man sich für sie entscheidet, meist Alles darauf zu geben, daß der Logos in einem später nä-

drücklich dem höchsten Gotte entgegengesetzt werden und ängstlich vorbeugend gesagt ist, daß nicht von diesem sondern von jenen dieß oder jenes Geschäft vollführt angenommen werde. Was in der Welt konnte Philo durch diese Fürsorge zu erreichen hoffen, wenn er nicht Beide wesentlich schied? War sie nicht völlig ohne Zweck, ja, ohne Sinn, wenn er diese Potenzen und den höchsten Gott für wesentlich dieselben hielt? Als Beleg für dieses erwähnte Gegenüberstellen hebe ich die Stelle de migrat. Abrah. p. 416. hervor, in welcher Philo die Lehransichten der Chaldäer (in welchem Sinne werde ich später mittheilen) mißbilligt, daß diese sichtbare Welt entweder selbst der einige Gott sei, oder Gott in sich als die Seele aller Dinge enthalte. „Von dieser Ansicht über Gott", sagt er, „entfernt sich Moses; denn er behauptet weder daß die Weltseele der erste Gott sei, noch daß die Sterne und ihr Chor verursachen, was dem Menschen begegnet, sondern daß dieß All durch unsichtbare Potenzen zusammengehalten werde, welche der Weltbildner von dem Aeußersten der Erde bis zu der Gränze des Himmels ausdehnte, vorsehend, daß das schön Verbundene nicht aufgelöst werde. Denn diese Potenzen sind die unzerreißbaren Fesseln des Alls. Deßwegen," fährt er fort, „wenn es irgendwo in der Schrift heißt: „„Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten"": so vermuthe Niemand, daß er insofern er ist (κατὰ τὸ εἶναι) verstanden werde; denn es ist angemessen, daß Das, was ist, umfasse, nicht, daß es umfaßt werde, sondern seine Kräfte, vermöge welcher er das All gründete, ordnete und schmückte, seine Güte" u. s. w.

Durch

---

her zu erläuternden Sinne Sohn Gottes, auch Erzengel genannt werde, ihm auch zu wiederholten Malen verschiedene Acte der Schöpfung und Erhaltung beigelegt sind, wie sich Dieß aus dem Bisherigen von selbst ergibt. Alles Dieß mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, nicht aber auf so eine Weise, daß die Möglichkeit bildlicher Personification schlechthin ausgeschlossen wäre.

Durch solche Stellen, deren es viele ähnliche gibt, [223]) muß es klar werden, wenn es durch irgend Etwas klar werden kann, daß Philo sich unter den intelligenten Mittelpotenzen wirklich existirende Wesen dachte; denn setzte er hier nicht dem Wesen auch wieder Wesen entgegen, behauptete er also, daß es zwar Gott entwürdigen würde, die Welt zu durchdringen, aber keineswegs die Eigenschaften Gottes, durch deren Zusammentreten, wenn wir das Wort Eigenschaften in seinem gewöhnlichen accidentalen Sinne fassen, ja eben erst Gott zu Gott wurde: so müßten wir ihm anmuthen, er habe etwas völlig Sinnloses gesagt, und mithin aufhören, ihn als Philosophen zu behandeln.

Sollte daher noch über die Frage, ob Philo die göttlichen Eigenschaften als wirklich für sich bestehende Wesen angesehen habe, irgend ein Zweifel obwalten: so kann er doch nach dem bisher Gesagten sich nicht sowol darauf beziehen, ob Philo in Folge seiner Prämissen eine solche Ansicht wirklich habe festhalten sollen oder gar nur können; auch nicht, ob er jezuweilen dieselbe thatsächlich ausgesprochen habe. Jedoch könnte Dieß allerdings noch bezweifelt werden, ob er in Behauptung der Substantialität der göttlichen Kräfte sich selbst treu geblieben

---

223) Leg. alleg. III. p. 93. — de conf. ling. p. 345. ist hierin besonders wichtig: χρεῖος μὲν γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς πατήρ, ὡς δεῖσθαι τῆς ἀφ' ἑτέρων εἰ ἐθέλοι δημιουργῆσαι (add.: δημιουργίας)· τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς γενομένοις ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἔστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις εἰς ἅπαν αὐτοκράτορα δοὺς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μή τι πλημμεληθείη τῶν ἀφιερουμένων εἰς γένεσιν. — de Abrah. p. 370. — qu. in Exod. II. 45. Fragm. (bei Mangey T. II. p. 679.): ἐναργέστατα διεωπεῖ τοὺς ἐγγὺς (?) ὑπὸ ἀσεβείας εἴτε ἠλιθιότητος οἰομένους τοπικὰς καὶ μεταβατικὰς κινήσεις εἶναι περὶ τὸ θεῖον. Ἰδοὺ γὰρ ἐμφανῶς οὐ τὸν οὐσιώδη θεὸν τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινοούμενον κατελήλυθέναι φησὶν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ.

sei. Je öfter hierin unser Philo der Inconsequenz beschuldigt worden ist: desto nothwendiger ist es diesen Punkt einer genauern Untersuchung zu unterwerfen.

Ich habe keine Stelle in Philo gefunden, neben welcher die Annahme, daß er unter seinen göttlichen Kräften göttliche Personen verstanden habe, die wesentlich von dem Urwesen alles Gewordenen zu sondern seien, nicht bestehen könnte, Stellen aber genug, in denen er zwar die göttlichen Kräfte erwähnt, aber die von ihm angenommene Wesenheit derselben völlig unbeachtet läßt, und andere, welche in Wahrheit derselben widersprechen würden, wenn es erlaubt wäre, auf ihnen in unserer Weise zu denken weiter zu bauen und wir nicht gehalten wären, auch die Consequenzen aus philonischen Behauptungen im philonischen Geiste zu ziehen.

Im Vollbegriffe dachte sich Philo unter den göttlichen Kräften die Inhaber der intelligenten Fähigkeiten, die als wirksam (δυνάμεις) und mithin als vorhanden gedacht werden müssen, da sie die intelligenten Formen dieser Welt als ihre Erklärungsgründe nothwendig voraussetzen; als göttlich vermöge ihres Gegensatzes zur Materie, welche sie bilden; als Eigenschaften (ἀρεταὶ) [224] des Göttlichen, indem sie dieses Göttliche in einer bestimmten Form und Kraftäußerung repräsentiren; als selbstpersönliche Träger dieser Eigenschaften, da das Urgöttliche als letzte Ursache alles Vorhandenen so einfach sein muß, daß es durch Hinzutritt von irgend Etwas außer ihm (d. h. außer dem reinen Begriffe der letzten Ursache) nicht vervielfältigt, und so erhaben, daß es durch keine Berührung mit der Materie herabgewürdigt werden darf. Indem ich in dem früher Mitgetheilten unternahm, diesen ganzen Umfang des Begriffs in seiner Wahrheit, seiner

224) Natürlich als gnädige Eigenschaften, da ja die göttlich-bildende Güte ihnen den Anstoß gab. Daher χάριτες leg. alleg. II. p. 1101. — de post. C. Mg. T. I. p. 254. u. ö. Der Name δύναμις der allgewöhnliche; ἀρεταὶ qd. det. p. 182. 184. u. ö.

Veranlassung und seinem Sinne auseinanderzusetzen, konnte Dieß nur durch Verbindung mehrer Stellen geschehen; denn keineswegs bietet Eine Stelle die sämmtlichen wesentlichen Züge dieses Bildes mit gleicher Lebhaftigkeit dar. Während vielmehr in der einen die Darlegung des wesentlichen Seins und des persönlichen Wirkens dieser göttlichen Kräfte das Hauptziel ist, welches Philo in die Augen faßt: tritt an andern Stellen jetzt die Gottverwandtschaft derselben deutlicher hervor, vermöge welcher sie als Theile des Collectiv-Göttlichen erscheinen, jetzt ihre Geltung als Eigenschaften dieses Göttlichen, wobei denn natürlich, da zumal durch diese letztere die Theilnahme der göttlichen Kräfte an anderer (Collectiv-) Wesenheit (der Gottheit) vorzugsweise hervorgehoben ward, das selbstwesentliche Vorhandensein derselben in den Hintergrund trat und bei nicht genauer Sonderung verletzt erscheinen kann. [225])

Verhältnißmäßig wol mit dem meisten Scheine kann man Dieses dem Philo Schuld geben, wenn er eine Hauptkraft in deren Theilkräfte auflöst, so den Logos im weitern Sinne in die Güte und Macht, im engern in die Kraft einen Weltplan zu entwerfen (Weisheit) und in die andere ihn durchzuführen, die gesetzgebende Kraft in die gebietende und verbietende u. a. m. Es ist an sich klar, daß dem Philo die Summe dieser Theilkräfte als an sich identisch mit der Gesammtkraft selbst erscheinen mußte und in der That können Belege in nicht geringer Zahl aus dem Philo beigebracht werden, in denen er die verbundenen Theilkräfte mit der Hauptkraft abwechseln läßt. [226]) Wenn wir nun aber auf diesen Grund hin anneh-

225) Zwei von diesem Standpunkte aus sehr scheinbare Stellen gegen die Persönlichkeit dieser Eigenschaften finden sich de plant. N. p. 226. — qu. rer. div. haer. p. 484., wo sie προσρήσεις genannt werden, aber doch am Ende in keinem andern Sinne, als sonst ἀρεταί.

226) So treten, wie wir bereits früher (S. 237.) erwähnten, in der Stelle qu. rer. div. haer. p. 503. sq. die beiden Kräfte, die χαριστική und die κολαστική unmittelbar in das Verhältniß zum Urwesen, welches sie de cherub. p. 112. erst durch den Lo-

men wollten, daß Philo wenigstens in diesen Stellen nothwendig entweder den allgemeinen Begriff eben nur als allgemeinen Begriff, oder die Theile eben nur als Theile und zwar Beides im strengen Sinne des Worts, ohne persönliches Vorhandensein, gedacht habe: indem ja unmöglich derselbe Gegenstand zugleich Eine Substanz und eine Mehrheit von Substanzen sein könne: so würden wir zwar unsern philosophischen Ansichten völlig gemäß geschlossen, aber vergessen haben, daß Philo eine solche Folgerung nicht als die seinige anerkennen könne. Von seinem Principe aus, die Beschaffenheit der geistigen Welt aus den Forderungen zu erschließen, die ihn die in dieser nothwendig zu verursachenden Erscheinungen der sinnlichen Welt stellen ließen, traten alle Theile der geistigen Welt in gleiche von einander unabhängige Rechte. Die vermittelnde Kraft des Logos überhaupt wurde in keiner andern Weise erschlossen als die gütige und mächtige, die den Weltplan bildende und ausführende Kraft; sie wurden nicht eine aus der andern, sondern alle aus den Bedürfnissen der sinnlichen Welt selbstständig und daher mit gleichen Ansprüchen auf Selbstständigkeit erschlossen. Fand sich dann bei Vergleichung der einzelnen Kräfte unter einander, daß sie in einem über-, unter- oder beigeordneten Verhältnisse standen, d. h. manche Kräfte wieder nähere Bestimmungen der Einen höhern enthielten: so wurde auch Dieß wol in der weitern Erörterung über diese Kräfte bemerkt und festgehalten, konnte aber nicht sowol auf das persönliche Vorhandensein der einzelnen Kräfte einen Einfluß üben, als vielmehr auf die Stellung der einzelnen Kräfte unter einander, von denen die allgemeinere als die höhere und dispo-

---

gos einnehmen und vertreten sonach dessen Stelle, was um so auffallender ist, da an beiden Orten dieselbe Stelle (Exod. XXV. 22.) erläutert wird. Auf ähnliche Art wird der Logos öfter umgangen de sacrif. Ab. et C. p. 139. — de Abrah. p. 367. — qu. in Gen. I. 57. IV. 2. alibi. Aehnlich umfaßt de prof. p. 464. die *νομοθετικὴ δύναμις* die beiden andern etwas weiter unten geschiedenen, die *προστάττουσα ἃ δεῖ* und *ἀπαγορεύουσα ἃ μὴ δεῖ*. S. überhaupt oben S. 237.

nirende, die beschränktere als die niedere und untergebene erschien. Eine Stelle, die durch diese Bemerkung eben so Licht erhält, als sie dieselbe belegt, ist die gleich näher zu berührende de cherub. p. 129., wo unter den 4 Haupterfordernissen zur Erhaltung der sinnlichen Welt neben der höchsten Ursache, Gott, und dem Stoffe, aus dem sie gebildet worden, der Materie, als Instrument der Logos, als Ursache die Güte, jene Theilkraft des Logos genannt ist, die so offenbar sie diesem untergeordnet ist, doch als Bedingung der Weltentstehung eben so wesentlich nothwendig ist, als nur immer die vermittelnde Ursache überhaupt.

Und in Wahrheit war das Verhältniß der höhern Kräfte zu den niedern eigentlich kein anderes als das, in welches Philo das Urgöttliche zu seinen Eigenschaften stellte. Die niedern Kräfte waren so gut Eigenschaften der höhern, als diese Eigenschaften des Urgöttlichen waren, und es kann nicht mehr befremden, die erstern als die letztern mit persönlichem Vorhandensein bezeichnet zu finden. Auf ganz gleiche Weise, wie die höhere Kraft die niedere umfaßte und sonach leitete, durchdrang das Urgöttliche alle einzelnen Theile im gesammten Systeme göttlicher Kräfte.

Hier, nachdem wir die Untersuchungen über die kosmologischen Principien geschlossen haben, möchte auch der geeignetste Ort sein, die wichtige Stelle im Philo über die Schöpfung, auf welche wir schon bei den einzelnen Momenten öfters hinwiesen, im Zusammenhange beizubringen. Sie bleibt immer eine sehr wichtige Stelle, obschon sie, wie der aufmerksame Leser aus dem Frühern von selbst bemerken wird, mehre Punkte minder genau, andere doch minder durchgeführt an die Hand gibt. De cherubim p. 129. sagt Philo: „Es muß Vieles zusammenkommen, damit Etwas hervorgebracht werde. Das von Wem? das woraus? das wodurch? und das weßhalb? Das von Wem? ist das Verursachende; das woraus? die Materie; das wodurch? das Werkzeug und das weßhalb? die Veranlassung. Wenn wir nun annähmen, daß Jemand fragte: was wol zusammenkommen müsse, damit ein Haus oder eine ganze

Stadt erbaut würde: würde Dieß nicht ein Baumeister und Holz und Werkzeuge sein? Was ist nun der Baumeister Anderes als das Verursachende, von dem Etwas geschieht? und was Steine und Holz Anderes als die Materie, aus welcher der Bau? und was die Werkzeuge Anderes als Das, vermittelst wessen; und weßwegen geschähe er wol, wenn nicht um Schutz und Schirm zu gewähren? Dieses ist das weßhalb. Gehe nun aber über von diesem Theilbaue und betrachte die größte Wohnung oder Stadt, diese Welt. Als Ursache wirst du Gott finden, als Materie die 4 Elemente aus denen sie zusammengemischt ist, als Werkzeug den Logos, durch welchen sie erbaut wurde und als Veranlassung zum Baue die Güte des Baumeisters." [227])

5.

Die göttliche Weltbildung. Beschaffenheit der gebildeten (geistigen und sinnlichen) Welten.

Wenn wir uns in dem Bisherigen mit den kosmologischen Principien beschäftigt haben und zeigten, wie Philo sich dieselben aus vergleichender Betrachtung der sinnlich-sichtbaren Welt und dem von ihm früher festgestellten Ideale der Vollkommenheit des Grundwesens aller Dinge erschloß: so ist es nun nothwendig, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf die göttliche Weltbildung selbst überleiten.

Philo unterschied, wie wir im frühern Verlaufe dieser Untersuchung nachgewiesen haben, eine doppelte Welt, eine geistige und diese sinnliche, welcher letztern erstere zum Plane gedient habe, die mithin alle Gattungen Dinge enthalte, die sich in der sinnlichen Welt vorfinden. Er hatte die Annahme jener neben dieser, wie gleichfalls oben mit Mehrem besprochen worden ist, mit den Grundsätzen zu rechtfertigen gesucht, die er überhaupt für Erkenntniß alles Uebersinnlichen befolgen zu müssen glaubte, indem er behauptete, daß ohne

227) Ganz ähnlich de provident. p. 12. §. 23.

ein solches ihr correspondirendes Muster sich auch diese sinnliche nicht erklären lasse. Wenn sich nun aber auch gegen eine solche Annahme von Dem, der sich einmal auf philonischen Standpunkt gestellt hatte, Nichts entgegnen ließ: so war es doch unter allen Bedingungen eine Folge unphilosophischer Unbedachtsamkeit und Abhängigkeit, daß sich Philo verleiten ließ mit Plato zu behaupten: diese beiden Welten müßten (bei Voraussetzung der göttlichen, weltbildenden Güte und Macht) als durch Gott geschaffen, so vollkommen sein, als Dieß nur ihre Natur zuließ. Nur bei der aphoristischen Weise, in welcher er dachte und schrieb, konnte es ihm entgehen, daß er sich hier sichtlich im Zirkel herumdrehe, d. h. mit der einen Hand nahm, was er mit der andern gab, ja, noch obenein mit Wucher Das zurücknahm, was er erst gegeben hatte. Denn wenn er überhaupt den Menschen für unfähig einer Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände a priori und eine solche nur durch Schlüsse aus der Erfahrung für möglich achtete: so hatte er auch die göttliche Güte (um nur bei dieser stehen zu bleiben, auf welche er auch hier zunächst seine ganze Behauptung gründete) erst mit Berücksichtigung der intelligenten Erscheinungen dieser sichtbaren Welt erschlossen, jene nur angenommen, weil ein Bedürfniß für sie in der Vollkommenheit dieser vorlag: wie in aller Welt konnte er nun wieder von jener Güte auf die nothwendige Vollkommenheit der sichtbaren Welt zurückschließen und noch obenein auf die höchstmöglichste Vollkommenheit derselben, von welcher er gar nicht einmal ausgegangen war und ausgehen konnte? [228])

Indessen so sichtbar auch der Irrthum ist, der den Philo täuschte: so einflußreich ist er doch auf die fernere Construction seiner Kosmologie, ja, seines philosophischen Systems überhaupt, oder auf die Weise, wie er seine philosophische Aufgabe zu lösen unternahm. Genug, er war mit Plato [229]) darin

228) S. oben S. 161. ff.

229) Vergl. Tim. p. 29. D. und Tennemann a. a. O. Bd. III. S. 156.

einverstanden, daß Gott durch seine vollkommne Güte veranlaßt worden sei, diese Welt zu bilden und unter mehren andern Folgerungen, welche sich hieraus natürlich ergaben, von Plato beachtet und von Philo nachgesprochen wurden, — so daß die Welt nur Eine sein könne; denn wie auf die Materie überhaupt mußte sich auch auf jedes Theilchen derselben die Güte Gottes veredelnd äußern und nicht der kleinste Theil derselben durfte außerhalb der gebildeten Welt umherirren;[230]) — hob auch er die gleichfalls von Plato bereits ausgesprochene[231]) besonders hervor, daß der Gott, den Güte zur Weltbildung veranlaßte, auch so vollkommen geschaffen haben werde, als ihm möglich gewesen sei; denn nur ein neidvolles und ungütiges Wesen, welches sein Glück und seine Vorzüge für gefährdet oder weniger befriedigend achte, wenn es dieselben mit Andern theilt, könne absichtlich weniger Gutes mittheilen, als es zu gewähren vermöge. „Gütig ist der Vater und Schöpfer," sagt er de mundi opif. p. 4., „darum enthielt er sein vollkommenstes Wesen der Materie nicht vor, welche nichts Gutes durch sich selbst besaß, aber Alles zu werden vermochte — — —, son-

230) De plant. N. p. 215. — leg. alleg. III. p. 61. Etwas anders gewandt doch aus gleichem Grunde beweis't Philo die Einheit der Welt de mundi opif. p. 39. Er schiebt den Mittelbegriff der nothwendig möglichst vollkommnen und dem vollkommensten Gotte ähnlich geschaffenen Welt ein; wie er nur Einer: so auch die Welt: *εἷς ἐστιν ὁ γεγονὼς κόσμος, ἐπειδὴ καὶ εἷς ὁ δημιουργὸς, ὃς ἐξομοιώσας αὑτῷ κατὰ τὴν μονώσιν τὸ ἔργον πάσῃ κατεχρήσατο τῇ οὐσίᾳ εἰς τὴν τοῦ ὅλου γένεσιν.* Einen andern Grund für die Einheit der Welt gab die *ἐκπλήρωσις, συμπλήρωσις τῶν πάντων* ab, nach welcher Alles in der Einen Welt enthalten und mithin durch diese Jenes erschöpft sein sollte. Vergl. de cherub. p. 126. — de conf. ling. p. 346. — de mundi incorruptibil. p. 947. — Fragm. edit. Mang. T. II. p. 625. In dieser Hinsicht heißt die Welt *πληρέστατος*, was sich dann eng und natürlich an *τελειότατος* anschließt de Abrah. p. 350.

231) Tim. l. l.

dern gab ihr, freilich nicht so viel als er hätte geben können, doch so viel als sie zu empfangen vermochte." [232]) Waren diese Sätze begründet: so schienen sie wenigstens dafür Gewähr zu leisten, daß die geistige Welt untadelig und makellos sei; denn zu dieser war eben ihrem Begriffe zu Folge nichts Materiales hinzugetreten, was die Wirksamkeit der göttlich bildenden Kraft irgend wie hätte abschwächen können. [233]) Der Gedanke war nicht minder geistig, als die Denkfähigkeit, war letztere vielmehr selbst, nur in einer bestimmten Aeußerung; die göttliche Fähigkeit eine Planenwelt zu entwerfen, oder die göttliche Denkkraft konnte demnach auch nicht weniger göttlich sein, als die durch sie entworfene Planenwelt selbst. Sie waren in ihrem Ursprunge und Wesen auf das Innigste verwandt. Schon die Sprache gab Veranlassung diese Aehnlichkeit zu bemerken; denn die Griechen bezeichneten durch ihren Logos eben so wol die Fähigkeit zu denken als den Gedanken selbst. Eine neue Anwendbarkeit dieses Wortes für philonische Philosophie wird sichtbar, mit ihm eine neue Ursache der Vorliebe unsers Philosophen für ein Wort, das sich ihm gleichsam als natürlicher Terminus darbot, ja, als Beispiel, welches die mit demselben zu bezeichnenden Verhältnisse erläuterte und gewissermaßen belegte, aber auch eine neue Ursache der Verirrung in und mit diesem vieldeutigen Worte. Logos bezeichnete nun dem Philo auch die geistige Planenwelt selbst, [234])

---

232) Diese Welt ist τελειότατον τῶν γεγονότων de opif. p. 2. 3. Es ist gottlos, sie als unvollkommen zu denken de Josepho p. 553. — de eo qd. D. sit immutab. p. 308. — de agricult. p. 195.: ἀμήχανον τῶν ἐπιβαλλόντων ἴνδειαν εἶναί τινος ἐπιστατοῦντος θεοῦ πλήρη καὶ τέλεια τἀγαθὰ τοῖς οὖσιν ἅπασιν εἰωθότος χαρίζεσθαι.

233) Leg. alleg. I. p. 45.: αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν. Die geistige Welt ein πάνθειον qu. rer. div. haer. p. 491. So nämlich zu lesen, nicht πανδοχεῖον.

234) Vergl. de opif. mundi p. 5.: νοητὸς κόσμος = θεοῦ λόγος = ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός. Und einige Zeilen weiter unten: δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φαμεν εἶναι κόσμον

Logi [235]) die Einzelpläne oder Einzelgedanken, aus denen eben jene geistige Welt bestand, die hinwiederum mit Rücksicht auf diese Einzelpläne der allumfassende Logos (ὁ γενικώτατος λόγος) genannt ward. [236]) Diese nothwendige und wesentliche Geistigkeit der Planenwelt, die der göttlich-bildenden Kraft kein Hinderniß in den Weg legen konnte, neben die vollkommne göttliche weltbildende Güte gestellt, mußte nun natürlich die geistige Welt als absolut vollkommen erscheinen lassen; und da Philo die letzte Ursache alles Gewordenen als das Ideal, als die Summe aller Vollkommenheit, und jede anderweite Vollkommenheit eben deßhalb nur als einen Theilnehmer an dem göttlichen Vollkommnen ansah, und sonach Jedes je vollkommner es war, desto mehr Gott ähnlich erschien: so kann es uns in keiner Weise dunkel sein, in welchem Sinne Philo diese geistige Welt Gott vollkommen ähnlich (θεοειδέστατον), [237]) eine Nachahmung, ein Bild, einen Schatten Gottes (εἰκών, [238]) σκιά) [239]) nannte, ja, wie er bei Hervorhebung Dessen, daß diese geistige Welt wieder als ein Vorbild der sinnlichen diene, diese als das frühere, letztere als das spätere, oder, um uns seiner Sprache zu

---

νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος. In diesem Sinne wird der Logos auch mit einem Buche verglichen, in welches das göttliche Wesen die hervorzubildenden Gegenstände verzeichnet habe, vergl. leg. alleg. I. p. 43. sq. Außerdem zu vergl. leg. alleg. III. p. 79., und vorzüglich de conf. ling. p. 334.: wo der ἱερώτατος λόγος dem τελειοτάτῳ ἔργῳ τῷ ἐν αἰσθητοῖς gegenübersteht, d. h. dieser sinnlichen Welt.

235) Αἱ τυποῦσαι δυνάμεις τῶν ἐν μέρει de cherub. p. 116. Dieß die δυνάμεις, δι' ὧν ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος — — ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς, mit welchen letztern sich also die Logi identificiren. De somn. I. p. 584. sqq. ὁ θεῖος τόπος (= λόγος d. h. die geistige Welt) πλήρης ἀσωμάτων λόγων.

236) Leg. alleg. II. p. 1103., III. p. 98. — qd. det. p. 176.

237) De opif. m. p. 3.

238) De confus. ling. p. 341.

239) Leg. alleg. III. p. 79. — de Abrah. p. 367.

bedienen, erstere als das ältere, letztere als das jüngere Abbild Gottes (*πρεσβύτερον — νεώτερον ἀπεικόνισμα*) [240]) bezeichnen konnte. Ein Schritt weiter führte ihn nun auch dahin, dieſe Welten Söhne Gottes zu nennen. Sobald er nämlich darauf Rückſicht nahm, daß dieſe Träger und Inhaber der göttlichen Vollkommenheit nicht nur Gott weſentlich ähnlich ſeien, ſondern auch dieſem ihren Urſprung verdankten: ſo möchte wol kaum eine Bezeichnung gefunden werden, die das Verhältniß dieſer Welten zu Gott bildlich näher beſtimmt hätte als indem er ſie Söhne nannte, [241]) und zwar die geiſtige den ältern oder erſtgebornen (*πρεσβύτερον, πρεσβύτατον, πρωτόγονον*) [242]) und die ſinnliche den jüngern (*νεώτερον*). So in der Hauptſtelle quod D. sit immutab. p. 298. Er geht hier darauf aus zu beweiſen, daß Gott Alles, auch das Zukünftige wiſſen müſſe, und ſtützt ſich darauf, daß er der Vater

240) De opif. m. p. 3.

241) Ganz aus ähnlichem Grunde nennt er qd. D. sit immütab. p. 298. die ſinnliche Welt den Vater der Zeit, weil jener Bewegung die Entſtehung dieſer erkläre. *Θεὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (τοῦ χρόνου) πατήρ, πατὴρ δὲ χρόνου κόσμος τὴν κίνησιν αὐτοῦ γένεσιν ἀποφῆναι ἐκείνου· ὥστε υἱωνοῦ τάξιν ἔχειν πρὸς θεὸν τὸν χρόνον.* Hierbei iſt jedoch nicht zu überſehen, daß die frühere Vergleichung der Sophia mit einer Gattin des Höchſten (ſ. oben S. 222.) auch in die Mitte trat und einen anderweiten ſelbſtſtändigen Anſtoß zu Gunſten dieſes Bildes darbot. Vergl. de prof. p. 466. — de ebriet. p. 244. Indem nun aber Philo auf ſolche Weiſe zu dieſem Bilde zurückkehrte und es in ſeine einzelnen Züge weiter verfolgte, erlangte es immer mehr und mehr die Geltung des eigentlichen Ausdrucks und konnte die ſpätere, namentlich im valentinianiſchen Syſteme deutlich hervortretende Uebertragung des Geſchlechtsunterſchieds auf die geiſtige Welt um ſo leichter herbeiführen, je mehr Momente ſich bereits in dem eignen einer ſolchen näherten, zu welcher Bemerkung ſich ſchon oben einmal (S. 187.) Gelegenheit fand, als wir mittheilten, wie Philo auf anderm Standpunkte von einer Ueberſtrömung des Göttlichen in das Materiale rede.

242) Vergl. de agric. p. 195. — de conf. ling. p. 329. 341. — de somn. I. p. 579.

alles Dessen sei, was ist. Dann fügt er hinzu: „Diese Welt ist der jüngere Sohn Gottes, da sie sinnlich ist, den ältern Sohn ließ Gott nicht in das Sinnliche übergehen, sondern er ist geistig; denn da er es unter die Rechte der Erstgeburt (*πρεσβείων*) rechnete, daß er bei ihm bleibe, wurde er (bloß) gedacht.“ [243]) Wenn übrigens auch die Worte der St. de ebrietate p. 244.: die Weisheit habe nach Empfängniß des göttlichen Samens und nach vollendeten Wehen den einzigen und geliebten sinnlichen Sohn, diese Welt geboren (*τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον*) bei Vergleichung mit dem bisher Mitgetheilten einige Schwierigkeiten darbieten: so möchten diese ihre Lösung in engerer Verknüpfung der Worte einzig und sinnlich finden; denn allerdings mußte diese Welt als der einzige sinnliche Sohn der göttlichen Weisheit gelten. [244])

Die sinnliche Welt war hier mit in den Vergleich gezogen, [245]) weil auch sie auf gleichen Grund hin, wie die geistige, Anspruch auf Vollkommenheit hatte, so weit es ihre Natur erlaubte, wenn sie auch diesen eben vermöge ihrer sinnli-

---

243) So glaube ich die sehr dunkle Stelle erklären zu müssen, deren Worte so lauten: *ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ ἅτε αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον (τούτου) οὐδένα εἶπε, νοητὸς δ' ἐκεῖνος, πρεσβείων δ' ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ μένειν διενοήθη.* Vor Allem ist die Lesart der Medic. Handschrift, die *τούτου* wegläßt, zu billigen, denn da *εἶπε* und *διενοήθη* sich offenbar einander gegenüberstehen und beider Subject Gott ist: müßte es sonst *αὐτοῦ* heißen. Der *υἱὸς*, welchen Gott aussprach (*εἶπε*), ist offenbar der *λόγος προφορικὸς*, der den er dachte (*διενοήθη*) der *ἐνδιάθετος*.

244) Es ist hierbei wohl zu bemerken was aus dieser Darstellung von selbst hervorgeht, daß Philo den Logos nicht als bildende Kraft Gottes dessen Sohn nannte (wie Dieß im christlichen Sinne der Fall ist), sondern als gebildete Welt.

245) Daher auch sie dann (verhältnißmäßig) *τὸ τελειότατον ἔργον* genannt de mundi opif. p. 2. *παντελὲς* de cherub. p. 127. — de agricult. p. 195.

chen Natur nicht in gleichem Grade durchführen konnte, wie jene. Indessen hielt Philo doch auch sie ihrem Wesen nach für göttlich und glaubte nur deren Wirksamkeit durch den Hinzutritt der Materie gehemmt.

Um Dieß klärer verstehen und in seinen Ursachen begreifen zu können ist es erforderlich, Einiges über die Art und Weise beizubringen, in welcher Philo diese sinnliche Welt nach dem Muster der göttlichen gebildet glaubte.

Philo läugnete, daß die schönen und zweckmäßigen Formen, die in der sinnlichen Welt vorlagen, ohne das Walten einer intelligenten Ursache genügend erklärt werden könnten, forderte dieses, aber auch zugleich mit ihm, daß dieses Walten mit dem Entwurfe eines Planes für die sichtbare Welt beginnen müsse; denn planloses und unweises Wirken erschien ihm als Eins. Diese Planenwelt, der die sinnliche als ihrem Muster (*παράδειγμα*) möglichst nachgebildet werden müsse, nannte er die geistige Welt. Da er aber durch diese geistige Welt nichts Anderes als die intelligenten Formen der sinnlichen Welt erklärt wissen wollte: so erschien ihm jene natürlich als eine Formenwelt, als ein kolossales Modell, das auf die Materie übergetragen oder in sie eingeprägt würde (*λόγος* [als geistige Welt] *σφραγὶς* oder unbestimmter gehalten *ὄργανον*),[246] und die Einzelgedanken oder Einzelpläne, aus denen jene gedachte Planenwelt bestand (die in so fern sie gedachte Pläne waren Logi hießen),[247] als Einzel-Modelle oder urbildliche Muster und Siegel (*ἀρχέτυπος σφραγὶς*, *ἀρχέτυπον παράδειγμα*);[248] und betrachtete dann die Nachbilder der

246) Ersteres de prof. p. 452. Letzteres leg. alleg. III. p. 79. — de migrat. Abrah. p. 389.

247) S. S. 250.

248) De opif. m. p. 5. — leg. alleg. I. p. 44.: *σφραγὶς εἴδη τυποῦσα.* — de profug. p. 452.: *ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος* (als geistige Welt) *αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται.* Und dann die einzelnen Modelle auch *τύ-*

Materie nach dem Vorgange jener Planenwelt als Eindrücke jener Modelle in diese (ἐκμαγεῖα, ἀπεικονίσματα),[249]) durch welche die vorher völlig unbestimmte Materie geformt, bezeichnet und näher bestimmt werde (εἰδοποιεῖται καὶ μορφοῦται).[250]) So de monarch. I. p. 817. Hier theilt Philo mit, wie Gott den Wunsch des Moses das Wesen der göttlichen Kräfte vollständig zu erkennen zurückgewiesen habe, „wohl aber", fährt er fort, „ist der Abdruck (ἐκμαγεῖον) und das Abbild (ἀπεικόνισμα) ihrer Wirksamkeit rings herum sichtbar. Wie Ringe, wenn Wachs oder eine ähnliche Masse herzugebracht wird, sich tausendmal abdrücken, ohne an einem Theile verstümmelt zu werden, sondern sie sich gleich bleiben: so muß man sich auch die Kräfte denken, die um das Göttliche sind. Sie bekleiden das Eigenschaftslose mit Eigenschaften, das Formlose mit Formen, und verringern sich in Nichts an ihrer ewigen Natur."[251])

ποι de mundi opif. p. 4. — μέτρα, τύποι, σφραγῖδες de opif. m. p. 7. — de dec. oracul. p. 744. — de somn. II. p. 1114.

249) De monarch. I. p. 817. In demselben Sinne vergleicht er sie mit bezeichneten Münzen oder nennt sie vielmehr νομίσματα quod det. p. 182. — de poster. C. Mg. T. I. p. 243. u. ö. Aehnlich ist es wenn er sie Schatten nennt (σκιάς) de plantat. N. p. 218. — de migrat. Abrah. p. 390., wo denn nicht nur das Uebereinkommende des Schattens und des Schatten werfenden Gegenstands in Betracht genommen wird, wie oben beim Logos (s. S. 250.), sondern auch das Vergängliche oder vielmehr wahrhaft Nichtige der einzelnen Gegenstände, über welches später noch mehr gesagt werden wird. Hier stand denn das Urbild nicht nur als λόγος ἀρχέτυπος, sondern auch als λόγος ἀλήθεια entgegen.

250) De opif. m. p. 29. Letzteres Wort mehr anstreifend an den Lehrtypus eines Chaos, das geordnet, als an eine eigenschaftslose Materie, die näher bestimmt werden solle. In gleicher Ursache heißen die Einzelpläne bisweilen μέτρα, so de opif. m. p. 7. 29., s. oben S. 192. Note 129., κανόνες de sacrif. p. 139. Die Abdrücke τὰ κατὰ μέρος ἐγχρίματα leg. alleg. I. p. 45.

251) Dagegen schloß sich hieran philosophisch die Bemerkung, daß die jetzige Welt, gegen frühere Zeiten gehalten, unvollkommner

Die Ansicht, daß die einzelnen Pläne der geistigen Welt gleich Modellen in die Materie übergeprägt worden seien, konnte jedoch natürlich nicht in dem sinnlichen Verstande selbst zu nehmen sein, den das Bild ausdrückte; denn *sinnliche Modelle in einer geistigen Welt waren in aller Weise unzulässig*. Weil die Welt selbst: so mußten auch jene Modelle

---

sei. Die jetzt bestehenden Erscheinungen gleichen nur *spätern* Abdrücken der Modelle, die, wie Dieß im irdisch-künstlerischen Wirken zu geschehen pflegt, nicht mehr dieselbe Vollendung besitzen, wie die frühern. Die historische Unterlage dieser Behauptung war in Betreff des Sinnlichen das Paradies, in Betreff des Geistigen die hohen Tugenden und der Prophetismus der Vorfahren, die meist verschwunden waren. Sonst übte diese letztere Ansicht keinen bedeutenden Einfluß auf die philosophischen Ueberzeugungen Philo's. Die Menschen waren und blieben der höchsten Tugend wie der höchsten Seligkeit fähig, und, wenn auch kräftiger durch göttliche Vorsehung unterstützt, dennoch zuletzt in Folge selbstständiger Kräfte, ohne welche weder Tugend noch Seligkeit zu erlangen stand. Vorzüglich zu vergl. über diesen Gegenstand ist die St. de mundi opif. p. 32.: „Wie Das, was in voller Blüthe steht," sagt hier Ph., „Vorzüge vor Dem hat, dessen Jugendkraft vorüber ist, mag es ein Thier, oder eine Pflanze, oder eine Frucht, oder irgend etwas Anderes in der Natur sein: so scheint auch der zuerst gebildete Mensch die höchste Vollendung dieses ganzen Geschlechts ausgemacht zu haben und die später Gebildeten keineswegs mehr auf gleicher Höhe zu stehen, da sie in jeder Generation unbestimmtere Formen und Kräfte erhielten, wie ich Dieß auch bei der Bildner- und Malerkunst mannichfaltig gesehen habe. Das Nachgeahmte ist geringer als das Vorbild, weit geringer aber wieder das wieder nach diesen Nachahmungen Gemalte und Gebildete, weil es ferner von dem Originale steht. Etwas Aehnliches zeigt sich beim Magnetsteine; denn von mehren Ringen, die an ihm angebracht sind, wird der, welcher diesen selbst berührt, am stärksten festgehalten, der darauf folgende weniger, doch hangt auch noch der dritte an dem zweiten, und der vierte am dritten, und der fünfte am vierten und der folgende an dem folgenden eine lange Reihe hindurch von derselben Anziehungskraft festgehalten, aber nicht auf dieselbe Weise; denn die je vom Anfange entferntern hängen loser ab, weil die Anziehung nachläßt — — —. Etwas Aehnliches scheint das Menschenge-

gedacht sein (*ἀσώματος οὐσία*),[252]) wodurch sie ihrem wesentlichen Inhalte nach mit den allgemeinen Gattungsbegriffen (*ἐννοήματα*) zusammenfielen, — indem sie nun beide gedachte Inhaber der wesentlichen (Gattungs-) Merkmale waren, in welchen eine größere Anzahl sinnlicher Individuen (die eben die Gattung bildeten) übereinkamen und sich dadurch von andern (Individuen und Gattungen) unterschieden,[253]) — wenn sie auch schon durch die philosophische Procedur auseinander traten, durch welche man zu ihnen gelangte, indem zwar dasselbe Gedankenbild Beiden zum Grunde lag, welches aber doch, insofern man aus ihm die wesentliche Verwandtschaft einer größern Anzahl von Individuen construirte als Plan, und insofern man es aus der dadurch hervorgebrachten Verwandtschaft reconstruirte als allgemeiner Begriff anzusehen war.

Dieser

---

schlecht erfahren zu haben, indem es nach jeder Generation unscheinbarere Fähigkeiten des Körpers und Geistes empfing." Auf etwas minder philosophische, d. h. seinen Vordersätzen weniger entsprechende Weise ist diese Behauptung durchgeführt de nobil. p. 906. Vergl. auch qu. in Gen. I. 32.

252) De opif. m. p. 6. sq. — leg. alleg. I. p. 45.: *αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν.* ibid. p. 46.: *φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχοι.* Daher eben diese Musterplane oder Ideen *ἄκρατοι* de opif. m. p. 4. *τέλειοι* leg. alleg. p. 57. *οὐράνιοι* ibid. p. 46. 57. Vgl. auch Note 254.

253) Wie die Gattungsbegriffe konnten daher auch jene Pläne *γένη*, *εἶδος*, *τὸ καθόλου* genannt werden, vergl. de mundi opif. p. 3.: *ἵνα — — τὸν σωματικὸν τοῦτον (κόσμον) ἀπεργάσηται — — τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.* de opif. m. p. 30. — qd. det. pot. ins. p. 169., oder auch nach platonischem Sprachgebrauche *τὸ αὐτὸ, γενικὸν, πᾶν* (*νοητὸν* oder Achnl.) leg. alleg. I. p. 44. II. p. 1099.; und die einzelnen Träger jener Plane (*οὗ κατὰ μετοχὴν* (*μετουσίαν*) *καὶ τὰ ἄλλα* ibid.) wie die Individuen zum Gattungsbegriffe *μέρος*, *ὁ ἐπὶ μέρος* leg. alleg. I. p. 44. 54., oder *κατὰ μέρος* ibid. p. 44., *ὁ ἄτομος* ibid. p. 40. 44., *ὁ ἐμὸς καὶ σὸς*, *ὁ ἐν ἐμοὶ* (*νοῦς* und Achnl.) ibid. p. 45. 54., *ὁ ἴδιος* de gigant. p. 287.

Dieser Zusammentritt des Inhalts der allgemeinen Begriffe und geistigen Einzelpläne auf eine zu bildende Welt war schon in Plato's Philosophemen begründet und für diesen wichtig gewesen; auch hatte Plato bereits beide mit dem gemeinschaftlichen Namen Idee (ἰδέαι) d. i. (göttliches oder menschliches) Gattungs-Gedankenbild bezeichnet, was Philo ihm nachsprach,[254]) und wonach er dann auch natürlich die geistige Welt als eine Welt der Ideen (ὁ ἐκ τῶν ἰδέων συνεστὼς κόσμος)[255]) als eine Idee der Ideen (ἡ ἰδέα τῶν ἰδέων)[256]) ansehen konnte.

Aber indem diese Ideen doch nicht ausschließend Das bezeichneten, was wir allgemeine Begriffe nennen, sondern diese auch insofern sie Einzelpläne der zu bildenden Welt waren, mit denen jene zwar ihrem philosophischen Inhalte nach, aber keineswegs nach dem philosophischen Gehalte und der philosophischen Construction übereinstimmten: konnte über sie von Philo Vieles prädicirt werden, was wir in keine Weise den allgemeinen

---

254) Er nennt sie ἀρχετύπους καὶ νοητὰς de opif. m. p. 3., ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας ibid. p. 29., ἀσωμάτους καὶ παραδειγματικοὺς ἰδ. vita Mos. II. p. 672., Worte, die nach dem Frühern an sich erklärlich sind. Die Benennung: Idee für die göttlichen Einzelpläne empfahl sich dem Philo, wie auch bereits dem Plato nicht nur wegen des obenerwähnten Zusammentritts des göttlichen Einzelplanes und des allgemeinen Begriffs in dem eines Gattung-Gedankenbilds, welches mit dem Worte ἰδέα wohl bezeichnet werden konnte, sondern auch wie er selbst de monarch. I. p. 817. angibt deßhalb, weil jene Einzelpläne als die Formen (ἰδέας) in der Materie hervorbildend angesehen wurden. „Einige von Euch", sagt er daselbst, „nennen sie nicht unpassend Ideen (ἰδέας), weil sie jedem Vorhandenen seine eigenthümliche Beschaffenheit verursachen (ἰδιοποιοῦσι), das Ungeordnete ordnen, das Unbestimmte, Unbegränzte und Ungeformte bestimmen, begränzen und formen; und überhaupt das Schlechtere in das Bessere umwandeln."

255) De opif. m. p. 4. — de nom. mutat. p. 1073.: κόσμος παρὸ ἐκ τῶν ἰδέων.

256) Ibid. p. 5. — de migrat. Abrah. p. 404.

Begriffen beilegen können und was auch Philo seinen Ideen nur insofern sie göttliche Einzelpläne und nicht insofern sie allgemeine Begriffe (ἐννοήματα) waren hätte beilegen sollen, obgleich Letzteres wegen der Verwandtschaft, d. h. wegen des gleichwesentlichen Inhalts zwischen allgemeinen Begriffen und göttlichen Einzelplänen leicht geschehen konnte und wirklich geschah,[257] freilich noch ungleich seltener, unbestimmter und in seinem Ursprunge erkennbarer und erklärlicher, als Dieß bei den scholastischen Streitigkeiten über die Realität der allgemeinen Begriffe, Nachwehen einer solchen frühern, unphilosophischen Vermischung, der Fall war und die nun auch um so weniger glücklich gelöst werden konnten, da die streitenden Parteien mehr von der Macht früher gewonnener philosophischer Ansichten geleitet wurden, als daß sie den philosophischen Grund derselben deutlich erkannt hätten.

Die Ideen als Musterpläne für die zu bildende Reihe sinnlicher Individuen mußten natürlich vor diesen vorhanden gedacht werden, da diese ja eben nach ihnen gebildet sein sollten,[258] während unsere allgemeinen Begriffe als Producte des von dem unwesentlich-Individualen der sinnlichen Gegenstände abstrahirenden und auf das wesentlich-Allgemeine derselben reflectirenden Verstandes erst durch und mithin nach den sinnlichen Gegenständen gedacht werden können.

Die Ideen als Modelle für die sinnlichen Erscheinungen hatten wie diese besonderes Vorhandensein, und als Theile der reinen geistig-göttlichen

---

257) Qd. det. pot. insid. p. 169. werden *ἰδέα*, *γένος*, *ἐννόημα* als identisch behandelt. Aehnlich de mundi opif. p. 30.: *ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς.*

258) Leg. alleg. I. p. 44.: *προϋπάρχει ἡ ἰδέα· — — πρὶν μὲν γενέσθαι τὰ ἐπὶ μέρους νοητὰ ἦν τὸ αὐτὸ τοῦτο νοητόν, οὗ κατὰ μετοχὴν καὶ τὰ ἄλλα ὠνόμασται.* II. p. 1089.: *πρὸ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη.*

Welt, in welcher noch Alles geistig und noch keine Leb- und Geistlosigkeit durch den Hinzutritt der Materie erwirkt worden war, verwandelten sie sich, im Gegensatze gegen Alles, was wir über das nur gedachte Vorhandensein allgemeiner Begriffe annehmen, in rein geistig-göttliche Persönlichkeiten, die in die Materie die ihnen zugetheilten Beschaffenheiten überleiten und in derselben erhalten, wie sie ja z. B. in der bereits angeführten St. de mon. I. p. 817. göttliche Kräfte genannt werden, welche jedem Wesen seine eigenthümliche Beschaffenheit verursachen, das Ungeordnete ordnen, das Unbestimmte, Unbegränzte und Ungeformte bestimmen, begränzen und formen und überhaupt das Schlechtere in Besseres wandeln. Es wird nun einleuchtend sein, wie diese Ideen oder Logi bei Philo (der allerdings dann die Palme errungen zu haben meint, wenn er bei ähnlichen Begriffen die Ausdrücke der heil. Propheten mit denen seiner Philosophie und den Speculationen der Frühern vereinigen und so seiner Ueberzeugung, daß die göttliche Lehre die reinste Philosophie sei, eine Stütze unterschieben kann) sich mit Engeln und der allumfassende Logos (γενικώτατος) sich mit einem Erzengel identificirte, denen sie nun allerdings dadurch nahe standen, daß Beide als geistige Wesen angesehen werden mußten, die zum Besten irdischer Dinge mit diesen in eine Verbindung traten. [259])

---

259) Als Stellen hierzu zu vergl. de conf. ling. p. 324.: νέοι τε καὶ πρεσβύται (unter den Sodomitern) κατὰ τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων συνομοσάμενοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους, und p. 345. — de migrat. Abrah. p. 415. — de somn. I. p. 583. u. ö. Der Logos wird Erzengel genannt qu. rer. div. haer. p. 509. — de conf. ling. p. 341.: ὁ πρωτόγονος (θεοῦ) λόγος ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος. Jedoch sah Ph. die Engel nicht als vollkommen identisch mit den Logen an, sondern verstand vielmehr unter jenen, wie wir weiter unten mit Mehrem sehen werden, alle vernünftige Seelen, die selbst nicht mit sichtbaren Körpern bekleidet, dieser sinnlichen Welt förderlich seien. Die Logi waren ihm mithin nur eine Klasse von Engeln. Auch muß man auf der andern Seite die Be-

Ganz in demselben Sinne stellte dann nun auch unser Philo die Ideen mit den Heroen und Dämonen zusammen und bestrebte sich also nachzuweisen, daß auch die heidnische Lehre mit den mosaischen Engeln und folglich auch den kosmologischen Mittelwesen nicht unvertraut gewesen sei. Im B. de somn. I. p. 586. beschäftigt er sich mit Angabe der verschiedenen Arten unsichtbarer, vernünftiger Seelen, nennt einige und fügt dann bei: „Andere aber sind die reinsten und trefflichsten, deren Loos größere und göttliche Gedanken sind. Sie begehren niemals irgend Etwas von allem Irdischen, sind Statthalter des Allherrschers, sind gleichsam die Augen und Ohren des großen Königs, zu gewahren Alles und zu hören. Diese nennen nun die übrigen Philosophen Dämonen, aber die heilige Rede pflegt sie Boten (Engel ἀγγέλους) zu nennen und bedient sich darin eines entsprechenden Namens; denn sie benachrichtigen die Kinder von den Befehlen des Vaters und den Vater von den Bedürfnissen der Kinder; weßhalb sie auch herauf- und herabsteigend eingeführt werden. Nicht als ob Gott, der schon im Voraus Alles weiß, Botschafter bedürfte, sondern weil es uns zuträglich ist, wenn uns die Logi als Helfer, [260]) Vermittler und Friedensrichter dienen.“ [261])

Eben so fanden sich nach Philo die Ideen in den jüngern Göttern des Plato wieder. Wir berühren Dieß

---

rührungspunkte, in welchen die Logi als solche zu den Engeln überhaupt treten würden, auseinanderhalten, indem sie bald in ihrer schöpferischen, bald in ihrer erhaltenden, bald in ihrer vorhersehenden und regierenden Thätigkeit Engel genannt werden können und genannt werden. Von letzteren später.

260) Ich schlage vor, statt ἐπικήροις, was hier keinen Sinn gibt, ἐπικούροις zu lesen, wie ich auch übersetzt habe.

261) Indessen wurde auch der Name Heroen und Dämonen wie der der Engel und aus gleichem Grunde zur Bezeichnung für vernünftige, körperlose Seelen im Allgemeinen von Philo gebraucht, s. de plant. N. p. 216. — de gigant. p. 284. sq.

hier nur und behalten eine weitere Ausführung Dessen, wodurch sich dem Philo diese Ansicht empfahl, einem spätern, passendern Orte vor.

Indeß, wie sich hierdurch auch immer der Begriff der Ideen bei Philo näher bestimmen mochte: so ist es doch immer in keiner Weise außer Acht zu lassen, daß sie ihrem Wesen nach als Urformen gedacht wurden, die die intellectualen sinnlichen Formen dieser Welt erklären sollten, was für das Verständniß der spätern Richtungen der philosophirenden Vernunft, wie für die genaue Fassung der Ansichten, die Philo über die Weltbildung gewonnen hatte und für die tiefere Einsicht in das innerste Getriebe und in die letzten Zwecke seines eigensten philosophischen Bestrebens von gleich durchgreifend wichtigem Belange ist. Denn hier, von wo aus die intelligenten Formen dieser sinnlichen Welt und was mit diesem zusammenfiel das vorliegende, philosophische Untersuchungen veranlassende, All als eine Ueberprägung oder Uebertragung betrachtet wurde: stand klärlich ein vollkommen gebahnter Weg zu einem logikalischen Pantheismus offen. Legte er nämlich, wie Dieß nach Obigem geschah, den göttlichen Formen wesentlich göttliches Vorhandensein bei: so wäre es gar nicht abzusehen gewesen, wie er dasselbe den intelligenten Formen dieser Welt hätte absprechen sollen, denn zu ihnen als Formen, die ja nur von jenen waren übergetragen oder übergeprägt worden, war Nichts hinzugetreten, welches sie wesentlich von ihren Ursachen hätte unterscheiden können [262];

262) Sie waren eben nur αἱ κατὰ τὸν κόσμον δυνάμεις (θεοῦ) de poster. C. Mg. T. I. p. 258. Die angegebene, für das ganze Wesen der philosophischen Speculationen unsres Philo äußerst wichtige Behauptung selbst klar ausgesprochen in der Stelle de prof. p. 452.: ὁ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ἧ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται, παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γενομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἅτε ἐκμαγεῖον κα

und mithin erſchien nun folgerecht die ſinnliche Welt in wie weit, und da Dieß durchgehend, inſofern ſie intelligent gebildet war nicht minder göttlich (ἔμψυχοι, αἰσθητοὶ θεοί),[263] als die geiſtige Welt ſelbſt (logikaliſcher Pantheismus), wie ja auch das Wort, in wie weit es Zeichen des Gedankens iſt und als ſolches, nicht minder geiſtig iſt, als der Gedanke ſelbſt. Da Dieß auch der griechiſche Sprachgebrauch dadurch andeutete, daß er ſich für Gedanken und Wort deſſelben Ausdrucks Logos bediente: ſo benutzte Philo ſehr natürlich auch hier wieder dieſes Wort zur Bezeichnung der ſinnlichen Welt in wie weit ſie intelligent geformt war,[264] womit dann erſt

---

εἰκὼν τελείου λόγου. Τὸ γὰρ γενόμενον ζῷον ἀτελὲς μέν ἐστι τῷ ποιῷ, μάρτυρες δ' αἱ καθ' ἡλικίαν ἑκάστην παραλλαξήσεις, τέλειον δὲ τῷ ποιῷ, μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης ἄτε ἀπὸ μίαντος ἐκμαχθεῖσα καὶ μηδαμῇ τρεπομένου θείου λόγου.

263) De mundi opif. p. 5. Es werden zwar hier zunächſt bloß die Sterne als dergleichen bezeichnet, aber doch aus dem angegebenen Standpunkte, von welchem aus alle Formen auf gleiche Auszeichnung Anſpruch machen konnten, wie er denn auch in de prof. p. 452. ſagt, daß ſelbſt die Thiere in Betracht ihrer Form oder in Folge ihrer Verbindung mit dem göttlichen Logos vollkommen ſeien: ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος, heißen die Worte, αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται, παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γενομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος ἄτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου. Vergl. die übrigen Worte dieſer Stelle in Note 262.

264) In dieſem Sinne als göttlich geſprochenes Wort iſt das W. λόγος in Stellen gebraucht wie de mundi opif. p. 32. sq., wo er der Schmuck (d. h. die auszeichnenden Formen) der ſinnlichen Welt genannt wird: θεοῦ δὲ λόγος καὶ αὐτοῦ κάλλους, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ φύσει κάλλος, ἀμείνων, οὐ κοσμούμενος κάλλει αἰσθητῷ (hierher muß letzteres Wort, welches Mang. mit Chriſtopherſon hinter φύσει ſtellte), κόσμος δ' αὐτὸς ὢν εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, εὐπρεπέστατος ἐκείνου. Es iſt hiervon eben wegen des weſent-

der ganze Umfang und die ganze Brauchbarkeit dieses Terminus für Philo übersehen werden kann, der zur Erläuterung seines logikalischen Pantheismus besonders gebildet zu sein schien, eines Systems, welches die Intelligenz zwischen den in alle Wege unerforschlichen Urgrund aller Dinge und die Materie vermittelnd stellte und sie in ihrem ganzen Umfange, innerhalb wessen sie theils als göttliche (intelligente) Fähigkeit, theils als göttliches (intelligentes) Werk und zwar in beiderlei Rücksicht so-

---

lichen Zusammenfalls des göttlichen Logos und der sinnlich-intelligenten Formen nicht wesentlich unterschieden, wenn dann wieder im Gegenfalle die sinnliche Welt das Gewand des Logos genannt wird, s. de prof. p. 466. — Auf gleiche Art ist das Wort λόγος gebraucht de migrat. Abrah. p. 389., wo er der Ort Gottes, des νοῦς τῶν ὅλων oder des Göttlichen heißt, inwiefern es weltbildend das All durchdringt (s. über diese Bezeichnung weiter unten). Es kann hiernach bloß die sinnliche Welt gemeint sein, in wie weit sie intelligent gebildet ist, in wiefern sie selbst (wie wir gleichfalls bald mit Mehrem sehen werden) oft ein Haus Gottes genannt wird. — In dieser beschränktern Beziehung konnte der λόγος angemessen ῥῆμα τ. Θ. genannt und letzteres als ein Theil des λόγος bezeichnet werden. Vergl. leg. alleg. III. p. 92. und 93., wo Ph. die Stelle Deuter. VIII. 3. erklärt: ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. Er versteht diese St. von der später noch näher zu erläuternden doctrinalen Wirksamkeit der göttlichen Mittelursachen, welche, indem sie sich in der Schöpfung und Erhaltung der Welt darlegen, den Menschen kund werden und sie zu sich heranziehen. Dieß geschieht nun nach Philo's Ansicht überhaupt und nach dem Verständnisse dieser St. insbesondere nicht nur durch die göttliche Mittelursache im Allgemeinen (λόγος), sondern zunächst jedenfalls durch die in der sinnlichen Welt vorliegenden Spuren solch göttlichen Waltens (ῥῆμα). Hiernach die Worte p. 93. zu verstehen: (Nach Anführung der erwähnten Textesworte:) τ. ἐ. καὶ διὰ παντὸς τοῦ λόγου τραφήσεται καὶ διὰ μέρους αὐτοῦ· τὸ μὲν γὰρ στόμα σύμβολον τοῦ λόγου· τὸ δὲ ῥῆμα μέρος αὐτοῦ. Τρέφεται δὲ τῶν μὲν τελειοτέρων ἡ ψυχὴ ὅλῳ τῷ λόγῳ· ἀγαπήσαιμεν δ' ἂν ἡμεῖς εἰ καὶ μέρει τραφείημεν αὐτοῦ. Vergl. de prof. p. 470. — de somn. I. p. 576.: δόντως οὖν εἰς αἴσθησιν ἐλθών (der sich bildende Mensch)

wol immanent (die göttliche Weisheit — die geistige Welt), als transeunt (der göttliche Logos — die sinnliche [geistig gebildete] Welt) gedacht werden mußte, für gleich wesentlich göttlich hielt, zu welchem Allen gar kein entsprechenderes Analogon gefunden, aber auch nicht gesucht werden konnte, als der menschliche Logos, der gleichfalls zwischen dem sonst weiter nicht erkennbaren Inhaber desselben und den sinnlichen Gegenständen, auf welche dieser eine Wirksamkeit äußerte, vermittelnd mitten innen steht und zwar in gleicher Weise als (intelligente) Fähigkeit und als (intelligentes) Werk und hinwiederum in beiderlei Rücksicht, theils immanent (Denkfähigkeit — Gedanke), theils transeunt (Sprachfähigkeit — Wort) betrachtet werden konnte; welches Alles noch um so näher zu einander trat und um so erklärlicher macht, wie nun auch die göttliche Mittelursache in ihrer Totalität (nicht bloß einzelne Aeußerungen derselben) Logos genannt werden konnte, je weniger man es außer Acht läßt, was oben bereits erwähnt und belegt wurde, daß Schaffen und Sprechen Gottes auch noch in anderweiten Punkten sich berührten. [265])

οὐκ ἔτι θεῷ, λόγῳ δ' ὑπαντᾷ θεοῦ. — Die Logi in diesem Sinne finden sich de conf. ling. p. 324. besonders de somn. I. p. 575.: οὐκ ἀπαξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει. Der Logos aber inwiefern er sich selbst überprägte, ward angemessen nach stoischem Sprachgebrauche λόγος σπερματικὸς (καὶ τεχνικὸς) genannt qu. rer. div. haer. p. 497.

265) S. oben S. 218. Dabei war aber immer, wie es sich von selbst ergibt, das Wort ῥῆμα weit weniger passend, als der Name λόγος, weil die geistigen Momente der Denkfähigkeit und des Gedankens in jenem fehlten. Indeß braucht Philo doch auch zuweilen dieß Wort gleichbedeutend mit dem anschaffenden Logos, eben gewonnen durch die Berührungen, welche zwischen einem Reden und Schaffen Gottes überhaupt mitten inne standen. S. leg. alleg. I. p. 44.: τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ τήν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ — — καὶ τὴν ἰδίαν τῆς αἰσθή-

So konnte es denn nun Philo als den natürlichen Folgesatz aus seinen Vordersätzen aussprechen, daß jede intelligente Form dieser Welt, als solche, göttlich sei, [266]) daß also überhaupt Intelligenz und Göttlichkeit kein Unterschied trenne und Alles in Allem, was sei, [267]) Gott sei. [268])

Kann nun nicht leicht Jemand, selbst Der nicht, dessen besonneneres und kälteres Auge die blendenden Reize dieses lieblichen Trugbildes nicht zu dunkeln vermögen; selbst Der kaum, dessen geistige Bedürfnisse mit dem sinnlichen Interesse so innig verwachsen sind, daß sinnlicher Genuß ihn für beide verbunden zu sättigen vermag; kann nun auch Solche nicht leicht eine Weltanschauung unberührt oder unerhoben lassen, die überall, in welcher Ferne oder Nähe auch der Sinn schweife, die überall, welche geistige oder irdische Tiefe auch der Menschengeist

---

σεως, wo eher das beigesetzte W. λόγῳ als ῥήματι ein Glossem sein möchte, obschon letzteres in mehren Handschriften fehlt (s. Mang. opp. T. I. p. 147. not. o.).

266) S. Note 263.

267) Denn die ungöttliche Materie bestand ja unverbunden nicht (s. oben S. 185.); und wäre es auch an sich denkbar gewesen, daß sie für sich bestände: so bestand sie doch thatsächlich nicht für sich, indem Nichts ungebildet von Gott gelassen wurde (s. oben S. 248.).

268) Leg. alleg. III. p. 61.: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. Ganz ähnlich qd. deter. p. 183. — de poster. C. Mg. I. p. 229. — de plant. N. p. 225.: ἀρχὴ καὶ πέρας τῶν ἁπάντων. de Mos. II. p. 688.: πάντα συνέχων καὶ διακρατῶν. leg. alleg. I. p. 48.: (θεὸς) εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν, welche Stellen sich nun ganz mit den andern identificiren, daß der νοῦς oder λόγος überall Alles in Allem erfülle; denn Gott war eben als νοῦς oder λόγος Alles, wie sich Dieß aus der bisherigen Darstellung von selbst ergeben haben wird, daher Gott der νοῦς τῶν ὅλων, worüber wir später noch Einiges beibringen werden. Ueber den λόγος als überall vorhanden (συνεχής) vergl. leg. alleg. III. p. 92.: λόγος θεοῦ συνεχής — — — μηδὲν μέρος ἀμέτοχον ἑαυτοῦ ἐῶν. Ph. verknüpft Beides, daß Gott und daß der Logos überall sei, de sacrif. Ab. et C. p. 140. 1.

ermißt, überall das Sein, das Walten, das Segnen des einigen und doch in Allem sich wiedergebenden Gottes ehret und preiset; — kann Keiner, wer er auch sei, die Größe eines solchen Gedankens, wie irrig er auch sei, verkennen: so mußte sich doch Philo vornehmlich, so wie er ihn vor sich selbst gerechtfertigt zu haben glaubte, mit vorzüglicher Liebe ihm ergeben; denn nun durfte er hoffen, das Ziel, welches er seinem Denken (Rechtfertigung einer unmittelbaren Verbindung mit dem Göttlichen) und seinem Leben (Genuß solcher Verbindung) vorgesteckt hatte, zu erreichen.

Noch ist es aber nicht an der Zeit diesen Gedankenflug, dem Philo sich so oft, so willig, so befriedigt überläßt, selbst weiter zu verfolgen. Ehe wir uns seiner als einer neuen Basis bedienen können, auf welcher wir das Gebäude seines Denkens organisch ausbauen, müssen wir noch einmal in das Frühere zurückblicken und es vollenden.

Noch Etwas war nämlich zu erklären übrig, welches natürlich eine neue Frage veranlaßte, deren Lösung Philo als Philosoph sich nicht entheben konnte. Neben dem letzten göttlichen Urgrunde aller Dinge sollten selbstständig-göttliche Kräfte; sollten Welten göttlicher Wesen vorhanden sein. Die Frage war unumgänglich: *Wie entsprang nun aber dieses anderweit Göttliche aus jenem Urgöttlichen?*

Um auf diese Frage genau zu antworten mußte Philo auf ein Doppeltes genaue Rücksicht nehmen. *Vorerst* durfte er in keine Weise davon zurückgehen, daß auch das abgeleitete Göttliche gleich wesentlich göttlich mit dem Urgöttlichen selbst sei; denn es war mit den innersten Interessen seiner ganzen philosophischen Speculation verwachsen, auch das Erstere in seiner göttlichen Würde völlig ungekränkt und rein erhalten zu sehen. Diese Behauptung philosophisch zu sichern war ja der Zielpunkt alles seines bisher erläuterten Strebens gewesen und sie eben war auch die Basis, auf welcher seine fernern Speculationen, auf welcher alle seine Hoffnungen ruhten. *Daneben* mußte er aber auch auf Mittel sinnen, wie in den erwähn-

ten, einzelnen, anderweit-göttlichen Substanzen ohne deren gleich-göttliche Wesentlichkeit zu verletzen Verschiedenheit der Wirksamkeit erklärlich werde, die mehr oder minder dieser göttlichen Wesenheit unwürdig sei, wie denn solche Verschiedenheit auch in den bisherigen Untersuchungen angenommen war, die einige dieser göttlichen Wesen entfernter von der befleckenden Berührung mit der Materie, andere letzterer näher, andere endlich in die innigste Verbindung mit ihr stellte: theils auch durch die sichtbarste Erfahrung an die Hand gegeben war, indem doch keineswegs alle intelligente Formen dieser sinnlichen Welt, ob sie gleich als solche gleich-göttlich unter einander und mit dem Urgöttlichen selbst sein sollten, auf ähnlich vollkommne Weise wirksam waren und keine nur im entferntesten anzustreifen schien an diejenige Vollkommenheit, welche er in dem Urgöttlichen annahm.

Bei Beachtung des Erstern, oder der nothwendigen Wesensgleichheit des göttlichen Erzeugers und des göttlichen Erzeugten, stand dem Philo nur Ein Weg zur Erklärung des Causalverhältnisses des Einen zu dem Andern offen, indem der Begriff einer eigentlichen Zeugung von dem ursprünglich schlechthin einfachen Gott völlig ausgeschlossen war, der der Erweiterung (*τείνειν, ἐκτείνειν*)[269] zu andern nun natürlich gleich-göttlichen Substanzen. Es war nicht anders denkbar: diese mußten, da zu ihnen als solchen d. h. um sie als solche hervorzubringen, nichts Anderes hinzutrat, als Modificationen des Seins und Wirkens (*ἀρεταὶ καὶ δυνάμεις*) oder auch als Theile und Abschnitte (*ἀπο-*

269) Ganz das Sabellianische *πλατύνεσθαι* vergl. de nomin. mutat. p. 1048.: *τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος ἐνίαις* (leg.) *συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ πρός τι.* qd. deter. pot. insid. p. 172.: *τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται· — — ἄλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* leg. alleg. I. p. 47. — de poster. C. Mg. T. I. p. 229. sq.

σπάσματα, τμήματα),[270]) Letzteres jedoch nothwendig ohne eine eigentliche Theilung des Göttlichen, die im Göttlichen undenkbar wäre,[271]) angesehen werden können; konnten nicht sowol erschaffen als hervorgetreten[272]) sein. Da nun solches Entstehungsverhältniß das Wesen der sogenannten Emanation ausmacht: so war es natürliche Folge seines Princips, daß Philo auf diese hingeleitet wurde.[273])

Ein solcher Emanatismus vermochte nun aber auch bei Berücksichtigung der Art, wie sich Philo die dem Urgöttlichen gegenüberstehende Materie dachte, das Andere erklärlich zu machen, nämlich wie die einzelnen göttlichen Substanzen, obschon gleich-göttlichen Wesens, doch von so verschiedener Wirksamkeit seien; denn es schien gar nichts mehr Auffallendes zu

---

270) De sacrif. p. 153. Daher auch der Act Gottes, durch welchen dieser seine göttlichen Kräfte zum Vorhandensein brachte, τέμνειν genannt wird leg. alleg. II. p. 1103. — de sacrif. l. l. Alle diese Ausdrücke hinüberspielend in den Lehrtypus von der Schöpfung durch einen Scheidungsproceß, welcher freilich, wie er überhaupt nur durch eine inconsequente Handhabung der Lehre von der Materie entsprungen war (s. oben S. 189. ff.), hier nur im bildlichen Sinne genommen werden konnte, da wirkliche Theilung des Göttlichen undenklich, s. folg. Note.

271) Qd. det. pot. insid. p. 172. Vergl. die Worte selbst Note 269. Außerdem de gigant. p. 287., wo auch (zunächst in Betreff des göttlichen Geistes) eine ἀποκοπή oder διάζευξις im Göttlichen gemißbilligt wird, es ἄτμητον und ἀδιαίρετον nennt, und die Uebertragung desselben auf ein Anderes vielmehr mit dem Anzünden einer Fackel an der andern verglichen ist. Letzteres mit Rücksicht auf die gleich näher zu erörternde Emanationslehre, zu welcher sich das alexandrinische System natürlich durchbildete.

272) Wenn auch Philo noch nicht diese Spontaneität hervorhob, die Justin späterhin sehr angemessen durch sein προπηδᾶν bezeichnete: so lag doch fast ganz derselbe Sinn dem Ausdruck unter, dessen er sich bedient, indem er angeben will, wie das All in dem Göttlichen ruhe: ἐγκεκύλισται, vergl. de conf. ling. p. 340.

273) In gleichem Sinne mit virtus wird der Ausdruck emanatio gebraucht qu. in Genes. II. p. 44. (p. 122.).

haben, ja, durch die klärsten Beispiele aus den gewöhnlichsten Erfahrungen erläutert zu werden, wie ein Gegenstand, wenn er sich in eine völlige Leere überdehnt, ohne Hinzutritt eines Andern wirkliche Modificationen erleide, wie sich denn namentlich das Licht, welches beim Ausströmen in die Finsterniß ohne Hinzutritt eines Andern (denn Finsterniß ist Mangel an Licht) wirklich verschiedene Modificationen seiner selbst erzeugt, als ein durchgehend adäquates Analogon dazu darbieten mochte, daß das Urgöttliche, indem es sich in Nichtgöttliches [274]) überdehnte, obschon es nicht wesentlich verändert ward, doch bedeutende Modificationen des Seins und des Wirkens erfuhr, weßhalb denn auch dieser Vergleich, so wie der eines Ausströmens oder eines Erfüllens eines Leeren überhaupt, fast alle Freunde pantheistischer Bekenntnisse auf gleiche Weise fesselt.

Zwar finden wir bei Philo diese Bilder noch lange nicht so wiederholt vorgetragen, so durchgehend angepaßt, so sehr zur Wirklichkeit hinaufgeschraubt, als Dieß in spätern Zeiten der Fall ist. Indeß kann einem aufmerksamen Leser Beides nicht entgehen, einmal, daß die jenen Bildern zum Grunde liegende Weltansicht sich auch bei Philo kund gibt, und dann, daß auch er sie bereits thatsächlich in jene Formen kleide.

Wie bequem sich dem Philo seine Ansichten über die letzte Ursache aller Dinge und über die Materie, namentlich in ihren

---

274) Dieß theils in seiner strengsten Negativität gehalten, wo dann selbst die Materie ausgeschlossen wurde, theils so verstanden, daß eben diese die selbst unwesentliche Negation des Göttlichen ausmachte, als welche sie auch gedacht werden mußte. Da jedoch die Materie von Philo philosophisch so construirt war, daß sie nur das Substrat der sinnlichen Erscheinungen ausmachte, indem sie dann entstanden war, als er sich von dieser sinnlich-sichtbaren Welt die Formen entfernt dachte: so konnten die rein-geistigen Kräfte Gottes nicht durch dessen Ueberdehnung in Materiales entstanden sein. Sie waren ἄϋλοι καὶ ἄποιοι (fern von jeder sinnlichen Beschaffenheit) leg. alleg. II. p. 1101. Eine himmlische Materie, dergleichen die spätern Neuplatoniker für dieses philosophische Bedürfniß postuliren, kennt Philo nicht.

gegenseitigen Beziehungen, als Unterlagen darboten, auf welchen die ihm wegen seiner pantheistischen Weltanschauung sehr bedeutungsvolle Annahme ruhen konnte, daß Alles der überströmenden Kraft des Urwesens entquollen sei, haben wir schon an einem andern Orte berührt. [275]) Völlig ungesucht stellte sich nämlich die letzte Bedingung alles Vorhandenen, die alle Bedingungen ihres eignen Vorhandenseins in sich und durch sich selbst erfüllte, zu der Materie, welche, um zum vollen Dasein zu gelangen, jener noch bedurfte, in das Verhältniß der Fülle zur Leere (leg. alleg. I. p. 48.), und so konnten nun die Ausdrücke: die Materie sei durch die letzte Ursache gebildet, und: das ursprünglich Leere sei durch das Urgöttliche erfüllt worden, als gleichbedeutend gelten. Wie hierin klärlich der sonderbar scheinende Satz: „Gott regnete diese ganze Welt", [276]) seine Lösung findet: so empfangen mehre andere Bezeichnungen erst durch die Beachtung dieses Verhältnisses ihren wahren Sinn und ihre volle Geltung, so wenn der Logos, welcher der göttlichen Urquelle sehr nahe steht, also von der Ueberströmung am ersten mit ergriffen und deßhalb mit am reichhaltigsten erfüllt wird, der „vollste (ὁ πληρέστατος)" genannt wird.

Jedoch ungleich häufiger und fester gehalten tritt bei Philo die andere Vergleichung hervor, in welcher Gott, der Bildner der Materie und der Erhalter des Gebildes mit der unauslöschlichen Sonne zusammengestellt wird, die dauernd ihr Licht in die Finsterniß sendet. Wie alle einzelnen Strahlen derselben Licht der Sonne sind, nur schwächeres als sie selbst: so erschien nun auch Alles, was außer dem Urgrunde des Gewordenen ist, göttlich, nur minder als jener. Und wol konnte dem Philo dieser Vergleich auch mehr zusagen als der erstere; denn was die Spätern klar aussprachen, mochte er fühlen, der so besorgt war, die Majestät des Urgrundes der Wesen so weit mensch-

275) S. 187. f.

276) De prol. p. 479.: ὁ θεὸς γὰρ τὸν σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε.

liche Denkkräfte reichten, ja, über dieselben hinaus, in ihrer reinsten Makellosigkeit zu wahren. Ein geistähnlicheres Element [277]) als das Wasser schien das Licht und darum dem nur geistigen Gotte im Vergleiche mit jenem mehr zusagend. Auch war durch dieses Bild die Abnahme der Gotteswürdigkeit nach Maßgabe der Entfernung von Gott ungleich klärer darzustellen, als durch andere Worte und Zeichen. Und wenn auch Philo die Zusammenstellung dieser Abnahme mit der des Lichts nach Verhältniß der Entfernung von dessen Quelle spätern Zeiten überließ: [278]) so konnte doch Nichts mehr der ganzen Denkungsart des Philo schmeicheln als eben sie, und sie daher einen von Philo selbst nicht klar erkannten Einfluß auf ihn üben. Und endlich, wie auf der einen Seite dem Philo das Unbestimmte der Dunkelheit verwandt und verschwistert erschien [279]) und folglich die völlig unbestimmte Materie mit der Dunkelheit an sich sehr leicht zusammenfiel: so trafen auf der andern Seite das Göttliche und das Lichte in dem Mittelbegriffe des Geistigen auf einander, welches im Gegensatze gegen das Materiale mit dem Göttlichen bei Philo ganz übereinkam, [280]) indem es nicht wie das körperliche Auge eines Lichtes außer sich bedurfte, sondern sich selbst Licht war, wonach denn Gott nothwendig als das reinste Licht erschien. Auf Letzteres namentlich macht Philo aufmerksam de nomin. mutat. p. 1044., wo er die Worte (Genes. XVII. 1.) erklärt: „und der Herr ward von Abraham gesehen". Er sagt: „Glaube nicht dieß Entgegentreten (προσβολήν) geschehe den Augen des Körpers; denn diese sehen nur das Sinnliche, das Sinnliche aber ist als zusammenge-

277) τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς de opif. m. p. 11.

278) Obschon er, wie wir gleich näher sehen werden, das Ausstrahlen des Urprincips in verschiedene Kreise, die natürliche Basis jener Zusammenstellung, bereits selbst hervorhob.

279) Nach de praem. et poen. p. 915.: τὸ δ' ἀόριστον ἀδελφὸν σκότους καὶ συγγενές.

280) S. oben S. 259.

mischt dem Untergange geweiht,[281]) das Göttliche aber ist unvermischt und unvergänglich; sondern Das, welches das göttliche Bild findet, ist das Auge der Seele. Was die Augen des Körpers wahrnehmen, das erfassen sie, indem sie sich der Mitwirkung des Lichtes bedienen, welches sich von Dem, was gesehen wird, und von Dem, welches sieht, unterscheidet. Was aber die Seele sieht, sieht sie durch sich selbst ohne eine Mitwirkung; denn das Geistige ist sich selbst Licht. Auf diese Weise lernen wir auch die Wissenschaften; denn indem der Geist das unverschlossene und nie müde Auge auf Lehren und Grundsätze wirft, sieht er sie nicht im fremden Lichte, sondern im eignen, welches er ausstrahlt[282]) — — —. Die Quelle nun aber des reinsten Lichtes ist Gott (als reinster Geist), so daß, wenn er der Seele erscheint, sie schattenlose und weitumherglänzende Strahlen empfängt." Und de cherub. p. 124.: „Das Auge Dessen, der an sich ist, bedarf keines andern Lichtes, um Etwas zu erfassen. Er selbst ist das Urlicht (ἀρχέτυπος αὐγή)."[283])

So wandelte sich ihm denn der Gegensatz zwischen der Materie und dem Urprincipe ganz natürlich in den andern zwischen Licht und Finsterniß um, ja, er glaubte diesen selbst in dem ersten Kapitel der Genesis gelehrt, wo von der uranfänglichen Scheidung zwischen Licht und Finsterniß die Rede ist. So selten nun aber auch bei Philo die Materie schlechthin Finsterniß

---

281) Das Griechische: φθορᾶς ἀνάμεστα läßt sich kürzlich nicht wol wiedergeben. Philo will andeuten, daß das Sinnliche mit dem Untergange in der innigsten Verbindung stehe. Sein Beruf ist Beschäftigung mit vergänglichen Gegenständen: sein Ziel selbst Untergang.

282) Ἐκλάμπουσι τῇ ψυχῇ καθαραὶ φρονήσεως αὐγαί qd. Deus sit immut. p. 294., ψυχῆς γὰρ ὄψις οὗτος ταῖς οἰκείαις περιλαμπόμενος αὐγαῖς τ. λ. ibid. p. 300.

283) De creat. princip. p. 728.: φωτὶ χρώμενον ἑαυτῷ. Etwas anders gewendet erscheint bei Aristobulus die Sophia als das Allicht, worüber bei dem Aristobulus.

niß genannt wird [284]) (welches später namentlich bei Plotin und dann nicht ohne Nachhülfe des persischen Lichtsystems fast der gewöhnliche Ausdruck für sie ward), desto häufiger kehrt es zurück, daß von Gott schlechthin als von einem Lichtwesen die Rede ist. Nun blieb zwar Philo überall noch fest dabei stehen, daß hier nicht an ein eigentlich-körperliches Lichtwesen gedacht werden dürfe [285]) — wodurch seine Lehre sich specifisch von allem Parsismus unterschied und was sich auch mit der Art, wie er darauf gekommen war, Gott als Lichtwesen zu bezeichnen, schlecht zusammengereimt haben würde —: indeß hielt er doch mit Vorliebe, eben weil er, wie eben erwähnt wurde, seine pantheistische Weltansicht eben so faßlich, wie angemessen erläuterte, gerade diesen Vergleich fest und bildete ihn in seine einzelnen Theile weiter aus, was gewiß auch wesentlich dazu beitrug, daß er in späterer Zeit dem ihm eigenthümlichen Gebiete des Vergleichs entschlüpfte und immer mehr zur Wirklichkeit erhoben ward.

Der unerforschliche Urgrund aller Dinge ward nun zu einem Wesen, welches in ungetrübtem Lichte und rings umher leuchte (*περιλάμπει ἐν κύκλῳ, ἀκτινοβολεῖ*) [286]) und schwer zu erkennen und zu ergründen sei, indem das Gesicht geblendet werde durch allen Glanz; [287]) die einzelnen Wesensreihen zu

---

284) Gewissermaßen gehört hierher die erwähnte Stelle de creat. princ.

285) Er nennt es in dieser Beziehung *ἀσώματος αὐγή* de praem. ac poen. p. 916., *νοητὴ* de cherub. p. 124. — de human. p. 714., *φῶς ψυχικὸν* leg. alleg. III. p. 92. und sagt Frag. Mg. T. II. p. 679. ausdrücklich (mit Bezug auf Exod. XXIV. 17.): *τὸ εἶδος τῆς δόξης τοῦ κυρίου φησὶν (Μωσῆς) ἐμφερέστατον εἶναι φλογί· μᾶλλον δὲ οὐκ εἶναι ἀλλὰ φαίνεσθαι.*

286) De somn. p. 582., vergl. auch de cherub. p. 124. u. die folg. Note.

287) De praem. ac poen. p. 916.: *καθαρωτέρα γὰρ αἰθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπιλάμψασα αὐγὴ τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἡνιοχούμενον, ὁ δὲ ἡνίοχος ἀκράτῳ φέγγει περιλαμπόμενος ἐν κύκλῳ δυσύρατος καὶ δυστύπαστος ἦν ταῖς μαρ-*

(Licht-) Kreiſen um das Urweſen herum;[288]) der Logos zu einem ringsherumleuchtenden, fernhinſtrahlenden,[289]) Gott möglichſt ähnlichem Lichte;[290]) die einzelnen Kräfte zu Strahlen, welche das Licht, das ſie empfingen, wieder weiter ſpenden;[291]) die ganze Schöpfung zu einem erleuchtet Werden der Materie durch jenes Urlicht.[292])

So unmerklich und nothwendig ſich nun aber auch dieſer Pantheismus des Philo nach ſeiner logikaliſchen Seite hin in die Forderung einer intelligenten göttlichen Urſache für die intelligenten Formen dieſer Welt, und nach ſeiner emanatiſtiſchen in die Unterſcheidung eines letzten göttlichen Urgrunds aller Dinge und intelligenter göttlicher Mittelweſen verliehren mochte: ſo iſt es doch nicht zu verkennen, was wir bereits oben andeuteten:[293]) Den Weg, auf welchem Philo zu dieſem Pantheismus gelangte, konnte er nur bei einer weſentlichen Umwandlung der philoſophiſchen Methode ſeiner Speculationen betreten. Hatte ihm früher die Beachtung dieſer Welt die Pforte zur Beſchauung der himmliſchen geöffnet; hatte er früher aus den Bedingniſſen der ſichtbaren Erſcheinungen auf die Beſchaffenheit der unſichtbaren Urſache derſelben geſchloſſen:

μαρυγαῖς τῆς ὄψεως ἀμυδρουμένης. Vergl. auch qd. Deus sit immut. p. 300. wo er *ἡ τοῦ φωτὸς φύσις* genannt wird, de human. p. 714.: *ὁ νοητὸς ἥλιος*, de chriet. p. 246.: *φώσφορος θεὸς*. Außerdem de nom. mutat. p. 1045. — de somn. I. p. 576.

288) De somn. I. p. 585. Dieß dann ganz (im Bilde) ähnlich den perſiſchen Emanationen.

289) *περιφανέστατος καὶ τηλαυγέστατος* leg. alleg. I. p. 44. III. p. 92. *περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς* de somn. I. p. 576.

290) *φῶς θεοειδέστατον* de somn. I. p. 582. Vergl. auch de cherub. p. 112. 113. *ἔνθερμος καὶ πυρώδης λόγος.*

291) *αἱ τοῦ μεγίστου καὶ περιφανεστάτου θεοῦ περιλαμπέσταται αὐγαί* de somn. I. I. — qd. D. sit immut. p. 304.

292) De somn. I. p. 577. — de plantat. N. p. 221.: Die Welt *ἀπαύγασμα ἀγίων, μίμημα ἀρχετύπου*., de chrietate p. 246.: *ἀμιγεῖς καὶ καθαρώταται καὶ τηλαυγέσταται τοῦ φωσφόρου θεοῦ νοηταὶ αὐγαί.*

293) S. oben S. 247.

so übte die Forschung über diese nun eine rückwirkende Kraft und bestimmte jene in ihrem Entstehen und in ihrem Wesen näher. Hatte er früher wegen des thatsächlichen Vorhandenseins intelligenter Formen in dieser Welt, vermöge der Nothwendigkeit solche verursacht und der Unmöglichkeit diese (weil veränderlich) aus sich selbst verursacht zu sehen, sich für ein außerweltliches, höheres, göttliches dergleichen der Materie anbildendes Princip entschieden; hatte er ferner bei Festhaltung dieses Doppelten einmal seiner eignen Ansicht, daß nichts Intelligentes ohne einen Plan gebildet werden könne und dann, daß ein Plan in diesem Falle nur eine Musterform sein könne, da ja nur die Formen dieser Welt Spuren von Intelligenz an sich tragen; hatte er, sag' ich, früher, mit Rücksicht auf diese Annahmen, die eine philosophische Betrachtung der Welt empfahl, eine göttliche Formenwelt in die nächste Berührung zu dieser sinnlichen gestellt: so schloß er nun von jener wieder auf diese zurück, da zwischen der Form und dem Abdrucke derselben, so lange auch dieser nur mit Rücksicht auf seine Form betrachtet wurde, nichts wesentlich Unterscheidendes mitten inne lag.

Indessen mochte nun Philo diesen Uebergang selbst nicht klar bemerkt haben, oder ihn für hinlänglich gerechtfertigt halten, da sich doch auch diese letztere Forderung wenigstens mittelbar auf die Beobachtung dieser sinnlichen Welt stützte, die er für die einzig gültige Quelle menschlicher Erkenntniß hielt: genug, jedenfalls waren ihm etwanige Bedenklichkeiten hierüber zu unerheblich, um sich durch sie in dem Fortgange seiner Schlußreihen stören zu lassen, deren letztes Ziel, durch Nachweis der Gottverwandtschaft des Menschen, die Möglichkeit darzuthun, daß dieser Gott schauen könne, nun schon nicht mehr fern von ihm lag.

Wenn nun aber auch mehr eben diese Behauptung, die er auf pantheistische Ansichten gründete, den Philo für letztere gewonnen hatte, als daß ihn frühere, unabhängig von jener selbst gewonnene Sätze dieselben lieben gelehrt hätten: so waren sie doch nicht flüchtig nur von ihm angebaut. Sie hatten

sich vielmehr bei dem hohen Gewichte, das sie auf die ganze philosophische Denkweise des Philo übten, kräftig durchgebildet, wie sich dieses durch mehre Aeußerungen ergibt, die ihren philosophischen Ursprung und ihre Erklärung in ihnen finden und, ob sie selbst schon nicht immer in näherer Verbindung mit seinem Hauptzwecke stehen, dennoch vollständig entwickelt vorliegen. Um nicht den Gang der spätern Darstellung zu unterbrechen und weil sie hier gerade am leichtesten in volles Licht gestellt werden können, wollen wir diese, so weit sie für spätere Zwecke dieser Darstellung, für Charakteristik der philonischen religions-philosophischen Ansichten überhaupt, oder für Erklärung anderweiter philosophischer Richtungen der Folgezeit von höherem Interesse sind, hier beifügen.

Der Pantheismus in der strengsten Fassung des Worts muß bei folgerichtigem Denken stets, weil nothwendig, ein idealistischer sein; denn Der, welcher in der That Alles, was nur immer vorhanden ist, oder vielmehr was sich nur immer unter irgend welcher Form darstellt, für selbst-göttlich, oder mit andern Worten, nur den Einen persönlichen Gott für wahrhaft vorhanden hält, kann einzelnen Dingen außer Gott keine reale Substantialität, d. h. keine besondere Persönlichkeit, kein eigenthümliches Sein und Wirken beilegen [294]) und was immer auf solche Ansprüche zu machen scheint, *scheint* eben nur.

Inzwischen stößt diese Folgerung viel zu schroff gegen unser ursprüngliches Bewußtsein an, als daß nicht die pantheistischen Bekenntnisse dieselbe, oder vielmehr den sie bedingenden Obersatz meist dahin zu beschränken gesucht hätten, daß zwar Alles als *gleich wesentlich göttlich* anerkannt werden müsse und mithin nur das Eine *Wesen* Gottes vorhanden sei und wirke, daß *aber doch keineswegs Alles in Eine Persönlichkeit* Gottes zusammenfalle, sich vielmehr jenes Eine göttliche Wesen zu verschiedenen göttlichen Persönlichkeiten oder Individualitäten modificirt habe und dann

294) *μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννητῷ* de cherub. p. 113.

zwar insofern es als außergöttliches Einzelding zu sein und zu wirken scheine, falls es als solches anerkannt werde, täusche, aber als göttliche Modification in Wahrheit vorhanden sei und wirke; wonach denn je nachdem man entweder auf das selbstgöttliche Substrat dieser Einzeldinge oder auf die unwesentliche und mithin nichtige Modification in demselben Rücksicht nahm, das Entgegengesetzte von ihnen prädicirt werden konnte, daß sie seien und wirkten und daß sie zu sein und zu wirken nur schienen, ohne daß Dieß in einen andern Gegensatz als den der Worte getreten wäre.

Aus dem bisher Mitgetheilten ist es an sich klar, daß unseres Philo Pantheismus zu diesem letztern, mildern zu rechnen sei, indem er ja neben das prädicatlose Urgöttliche [295]) ein anderweites Göttliche, [296]) dieß also eigenthümlich (weil anders) modificirt und mithin (da Modificationen das Urgöttliche an sich überhaupt nicht treffen können) persönlich von jenem unterschieden aufstellte (in welchem sich dann wieder mehre andere persönliche Differenzen vorfanden), wie denn ja überhaupt das Streben, die letzte Ursache alles Vorhandenen vor jeder Berührung mit dem Materialen zu bewahren, während dieß doch auch wieder unter göttlichem Einflusse gebildet sein sollte, [297]) als besondere Veranlassung persönlicher Unter-

---

295) In dieser Hinsicht genannt ὁ πρῶτος θεὸς leg. alleg. III. p. 99. — de migrat. Abrah. p. 416. — de Abrah. p. 366. u. ö. Diese Benennung streifte an die andere „des wahren, im eigentlichen Sinne sogenannten Gottes“ an, μέγιστος καὶ πρῶτος θεὸς de decal. p. 752., wie denn überhaupt die Idee, daß das Urgöttliche die Quelle alles anderweit Göttlichen sei, die ungenauere Fassung dieser letztern Bezeichnung herbeigeführt haben mag, indem ja der namenlose Gott in keiner Weise eigentlich mit diesem Namen bezeichnet werden durfte. S. oben S. 152. N. 77. und S. 233. N. 210.

296) ὁ δεύτερος θεὸς s. S. 209. N. 162. Im Gegensatze gegen das Urgöttliche als eigentlich Göttliches (s. die vorhergeh. Note) als das „mißbrauchsweise so genannte“ aufgeführt, s. oben S. 152. N. 77.

297) Zu berücksichtigen S. 239. f.

scheidungen im Allgöttlichen zu der allgemeinen trat, die die Nacht der eignen Individualität hergibt. Es zeugt demnach auch keineswegs von einem Widerspruche der Sache, sondern auch nur von einer solchen Verschiedenheit des Standpunktes, aus welchem er auf seinen Vordersätzen fortbaute, wenn Philo den Einzeldingen besonderes Vorhandensein und Wirken jetzt zuschreibt, jetzt abspricht; wo Jenes, davon ausgehend, daß sie selbstständige, oder selbstständig beschränkte Parcellen des Göttlichen seien; wo Dieses, daß sie nichts Eigenthümliches haben, was in ihnen besondere (wesentlich ungöttliche) Selbstwesen anders als im trügerischen Scheine erblicken ließe, da sie doch immer das Eine Allwesen Gottes blieben. In letzterm Sinne sagt er leg. alleg. I. p. 48.: „Nicht die ganze Welt würde ein Gottes würdiger Ort sein; denn sein eigner Ort sich selbst erfüllend und sich selbst genug ist Gott. Er umschließt zwar das Uebrige, Bedürftige, Verlassene, Leere, er selbst aber wird von Keinem umschlossen, weil er selbst der Eine und Alles ist (ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν)." Derselbe Sinn, dünkt mich, liegt auch in dem 2. Buche der Allegorien p. 1087., nach welchem Gott in so fern allein ist, als weder vor der Schöpfung Etwas mit ihm verbunden war, noch sich, als die Welt ward, ihm irgend Etwas beifügte, weil der andere mögliche Sinn, daß Gott als an sich einfach dargestellt werde, in den gleich darauf folgenden Worten eine andere Deutung der Worte: „Gott ist allein" genannt wird. [298]) Doch gesetzt auch, daß Philo unter diesen dunkeln Worten etwas Anderes verstand: wir bedürfen dieser Stelle nicht, um zu belegen, daß er Gott allein für wahrhaft, alle übrigen Dinge als solche nur dem Scheine nach für vorhanden ansah. „Unter den Vollkommenheiten", sagt er quod deter.

---

298) *Τὸ δὲ· μόνον εἶναι τὸν θεὸν, ἐστι μὲν ἐκδέξασθαι καὶ οὕτως, ὅτι οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ οὔτε κόσμου γενομένου συντάττεταί τι αὐτῷ· χρήζει γὰρ οὐδενὸς τὸ παράπαν. — Ἀμείνων δὲ ἥδε ἡ ἐκδοχή· ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ* vell.

pot. insid. p. 184., „kommt die eine Gott in Wahrheit zu, die welche das Sein betrifft, weil Gott allein im Sein besteht, weßwegen er auch nothwendig von sich selbst saat (Exod. III. 14.): „„Ich bin, der ich bin"", so daß die Gegenstände die nach ihm sind, wenn man auf das Vorhandensein (als verschieden-wesentliche Persönlichkeiten) Rücksicht nimmt, in Wahrheit nicht sind und man sie nur dem Scheine nach für vorhanden achtet." [299]) Mangelte noch irgend Etwas an der entscheidenden Beweiskraft dieser Stellen: so würden sich leicht mehre zusammenstellen lassen, in welchen die nur scheinbare Existenz der Einzeldinge mit gleich klaren Worten ausgesprochen ist, [300]) ohne daß diese jedoch aufhörten, wenn schon als verschieden-wesentliche Potenzen anerkannt zu werden, doch auch als selbst-wesentliche (in und durch die Wesenheit Gottes) in Wahrheit und selbstständig vorhanden zu sein. Nur ist Das, was in ihnen ist, das Göttliche, wodurch sie eben nicht als Einzelwesen sind. Das Göttliche ist die Bedingung

---

299) *Τῶν γὰρ ἀρετῶν ἡ μὲν θεοῦ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα, ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.*

300) Quod det. pot. insid. p. 184. — leg. alleg. II. p. 1103.: *τὸ δὲ ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δ' ἐστὶν* (das folgende *οὔ* ist zu streichen, vielleicht ist es aus dem Nachfolgenden übergetragen) *ἴσον τῷ οὐχ ὑπάρχοντι* u. ö. Die Stelle qd. D. sit immut. p. 317. möchte ich nicht mit dem verehrten Großmann (quaestt. I. 1. p. 1.) als Beweisstelle der idealen Richtung philonischer Lehre den genannten beifügen. Es ist hier nicht sowol davon die Rede, daß die Einzelgegenstände der sichtbaren Welt metaphysisch nicht wirklich vorhanden seien, als daß keiner derselben für längere Zeit unverändert bleibe und also beständiges Sein habe, wie denn die Herrschaft der Perser, der Griechen und der Makedonen nach der Reihe in der Blüthe gewesen und auch nach und nach wieder abgestorben sei u. Aehnl.

und der Grund des wahren Seins aller individualen Bildungen;[301]) der Logos ist ihre Wahrheit.[302])

Ohne Sein ist auch Wirken völlig undenklich. Sehr natürlich war daher Gott dem Philo auch das Einzige, welches in Wahrheit, stets und in Allem wirke. Das Einzelding welches als solches ja gar nicht selbstständig war, konnte als solches auch keine eigenthümliche Kraft haben, durch welche es selbstständig wirkte.[303]) Das Göttliche nur, welchem Alles zustand, ja, welches Alles war, war thatsächliche wirkende Ursache und wirkte, da es aus einer unerforschlichen Einfachheit in eine unendliche Vielheit sich erweiterte, in jedem Einzelnen. Es ist sichtbar, wie hier die alexandrinische Lehre an ein Fatum anstreifte, in welchem Alles durch eine einzige Ursache bedingt ward, wie

---

301) Dieser Satz umgewandt gab natürlich den andern, daß das Sein jedes Dinges seine Güte sei, oder daß Alles, in wie fern und in wie weit es sei, gut sein müsse.

302) Der Sinn dieser Bezeichnung des Logos, die bei späteren, namentlich christl. Neuplatonikern öfters wiederkehrt, von Philo wenigstens de Mose II. p. 679. angedeutet ist, konnte hier erst klar gemacht werden. Uebrigens dient zur vorzüglichen Aufklärung gerade über diese Partie der alexandrinischen Speculation Esr. IV. 35. sqq., über welche Stelle wir späterhin in der Untersuchung über die apokryphischen Schriften des A. B., in wie weit sie Zeugniß für den Alexandrinismus geben, ein Weiteres mittheilen und uns hierauf berufen werden.

303) Leg. alleg. III. p. 62.: *ὁ μὲν* (λεπρὸς nach alleg. Deutung) *θεὸν καὶ γένεσιν ἀντιπάλους φύσεις δύο χρωμάτων ὄντων ἀγαθῶν εἰς ταὐτὸ ὡς αἴτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος.* de cherub. p. 121.: *ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράφεσθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν.* leg. alleg. I. p. 41.: *παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν· οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.* de confus. ling. p. 334. Uebrigens konnte er sehr natürlich gerade diese Partie seiner pantheistischen Weltanschauung vor andern hervorheben, da, gesetzt selbst, daß er der Materie Vorhandensein festhielt, er ihr doch immer keine Thätigkeit beilegen konnte, Gott war dann immer schlechthin das *αἴτιον δραστήριον* de cherub. p. 121., s. oben S. 184.

sich denn dieses, was wir später sehen werden, unter alexandrinischer Aegide auch wirklich namentlich bei den Essenern ausgebildet hat, ohne daß es jedoch nothwendig mit jener Lehre verbunden angenommen werden dürfte. Denn wenn der Mensch im strengsten Sinne (nämlich als solcher, als Einzelding) festgehalten Nichts eigenthümlich besaß, wie ja selbst Nichts eigenthümlich war, sondern immer nur als ein Theil des göttlichen Wirkens, wie seines Seins angesehen werden konnte: so stand doch Nichts im Wege, daß solcher Theil, der eben als Theil besonders war, nun auch in besonderer Weise die gemein-göttliche Kraft übe; ja, es konnte Dieß von Philo für jede göttliche Theilkraft, von diesem Standpunkte aus, sogar in Anspruch genommen werden, da nicht abzusehen war, wie das Göttliche ohne aufzuhören göttlich zu sein jemals die ihm wesentlich zustehende Kraft zu wirken verlieren könne.

Hiernach darf es uns nicht mehr Wunder nehmen, wenn wir neben dem allseienden und allwirkenden Göttlichen doch auch noch für sich seiende und wirkende Substanzen in das Gebiet philonischer Ueberzeugungen aufgenommen finden, ja, wie wir bald mit Mehrem sehen werden, sich selbst zum Wirken bestimmende Substanzen, welche in gewisser Hinsicht jenem Urgöttlichen sogar entgegenzustreben vermögen.

Auch andere Speculationen Philo's erhielten von jenen pantheistischen Grundsätzen aus ihre Richtung und finden demnach auch in ihnen ihren Erklärungsgrund. So besonders noch die Untersuchung, ob Gott in räumlichen Verhältnissen stehe, oder nicht. Würde man die einzelnen Stellen, in welchen Philo hierüber seine Meinung äußert, ohne Rücksicht auf diese ihre Anfänge zusammenstellen, und wollte man sie nur unter sich vergleichen: so würde ihnen der innere Zusammenhang abgehen, der sie zusammenhält. Sie würden gegen einander streiten und in sich zusammenfallen, während das Entgegentreten der Stellen, vom rechten Standpunkte aus erfaßt, nur einen neuen Beleg dafür bietet, wie Worte oft in den entschiedensten Gegensatz treten können, ohne daß sich die Gedanken feindlich berühren.

Nahm nämlich Philo darauf Rückſicht, daß alles abgeleitete Göttliche, die göttlichen Mittelweſen ſowol als die Welten, ſeiner eignen Anſicht zu Folge als Abſchnitte oder Theile (τμήματα, ἀποσπάσματα) des Urgöttlichen zu betrachten ſeien: [304]) ſo wählte er keinen unbezeichnenden Namen, wenn er jenes Urgöttliche den Ort aller Dinge nannte, welches ſie alle umfaſſe, ſelbſt aber von einem Einzelnen nicht erfaßt werden oder irgendwo ſein könne, da ja eben das Urgöttliche ſelbſt ſich zu allen Einzeldingen erweitert oder das All mit ſich ſelbſt erfüllt und erſt durch und mit ihm Raum und Ort hervorgebracht habe. [305]) Wollte er nun ferner hervorheben, daß alle jene einzelnen Abſchnitte und Theile doch auch göttlichen Urſprungs und Weſens ſeien, daß alſo das Urgöttliche nicht durch fremde Gegenſtände ausgefüllt werde, ſondern ſich ſelbſt umfaſſe: ſo war es nun nicht minder angemeſſen, wenn er Gott ſeinen eignen Ort nannte, [306]) mit einem Bilde, deſſen Sinn durch den Mittelbegriff, daß Gott ſich ſelbſt erfülle, öfters an die Bezeichnung der Allgenugſamkeit Gottes anſtreifte, nach welcher er Nichts bedürfe. [307])

---

304) Vergl. S. 193. und 267. ff.

305) Leg. alleg. I. p. 48.: τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῆ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων (θεὸς), αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν., de conf. ling. p. 339.: οὐδαμοῦ μὲν (θεὸς) ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε· τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι. leg. alleg. III. p. 70. — de cherub. p. 116.: ὁ θεὸς καὶ οἶκός ἐστιν ἀσωμάτων ἰδεῶν ἀσώματος χώρα., quaest. in Exod. II. 87. (p. 495.): locus rationalitatis., de posterit. Cain. Mg. opp. T. I. p. 231.

306) De somn. I. p. 575.: αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ.

307) Leg. alleg. I. p. 48.: αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός. ſ. oben S. 120. f.

Diese Vorbegriffe hat er im Auge, so oft er es für eine Gottlosigkeit erklärt, Gott irgendwie im Raume eingeschlossen zu denken, [308]) oder für eine Anbequemung an menschliche Schwäche, wenn die Schrift also redet, [309]) da nicht die ganze Welt einen Gott würdigen Aufenthalt biete. [310]) Derselbe Gegenstand aber, von einer andern Seite gefaßt, bot ganz andere Redeweisen dar, die indeß doch keine andern Resultate enthielten. Philo hatte seinen philosophischen Aufschwung von der Unterscheidung der Materie und der intelligenten Formen aus genommen und hatte letztere, die er weder durch sich noch durch erstere verursacht glaubte, als Folge der göttlichen Kräfte bezeichnet, deren Wirksamkeit sich überall hin selbst bis zur Materie verbreitet habe und von letzterer aufgenommen worden sei, wie das Siegel vom Wachse. In diesem Bilde selbst war es schon gegeben, was er anderwärts nur durch ein anderes Bild ausdrückt, daß die Welt, oder die durch Aufnahme göttlichen Wirkens gebildete Materie ein Ort, eine Wohnung Gottes sei. Und hatte nun Gott vermöge seiner geistigen weltschöpferischen Kraft wie die Materie überhaupt, so auch deren einzelne Theile der anfangslosen, ungestalteten Unordnung nicht überlassen können, sondern in jedem derselben segnend gewaltet und alle durch eine intelligente Formung zu bestimmtem Sein erhoben und gebildet, sie folglich alle mit seiner schöpferischen und erhaltenden Kraft erfüllt: so war auch jeder derselben eine Stätte Gottes und die Allgegenwart desselben lag unläugbar in der Erfahrung vor. [311])

---

308) *θεὸς οὐχί που* leg. alleg. III. p. 70. — de poster. Cain. Mang. I. p. 228. 9.

309) De conf. ling. p. 339.

310) Leg. alleg. I. p. 48. — de cherub. p. 124. — de plant. N. p. 218. — de migrat. Abrah. p. 389.

311) De confus. ling. p. 339.: *πανταχοῦ δὲ (ὁ θεὸς), ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς.*, leg. alleg.

Nach dieſen Andeutungen wird es hoffentlich nicht ſchwer ſein, zu erfaſſen, daß Philo nicht ohne beſtimmten Sinn, gerade wie ſpäterhin des Cartes, behaupten konnte, daß Gott allein überall und nirgends ſei. De conf. ling. p. 339. beſpricht er die Worte der Schrift (Geneſ. XI. 5.): „Und der Herr ſtieg herab, damit er die Stadt und den Thurm ſähe“ und bemerkt, daß der Geſetzgeber in ihnen nach menſchlicher Weiſe über Gott geſprochen habe. „Denn wer weiß nicht,“ fährt er fort, „daß Der, welcher herabſteigt, nothwendig den einen Ort verläßt und den andern einnimmt? Von Gott aber wird Alles erfüllt, da er nur umfaßt, nicht auch umfaßt wird und es ihm allein zukommt überall und nirgends zu ſein; nirgends weil er erſt zugleich mit den körperlichen Dingen Raum und Ort erſchuf und es ſich nicht ziemt zu ſagen, daß das Schaffende in Anderm, in den geſchaffenen Dingen enthalten ſei; überall aber, weil er keinen Theil der Welt leer ließ, indem er ſeine Kräfte durch Erde und Waſſer, Luft und Himmel ausdehnte und Alles zuſammenhielt.“ [312]) Eine Allgegenwart, bei der der Natur der Sache gemäß die weſentliche von der wirkſamen nicht geſchieden werden konnte; denn Philo hielt ja ebendeßhalb Gott für weſentlich allgegenwärtig, weil ſeine Wirkſamkeit oder ſeine weſentlichen Kräfte ſich überall hin erſtreckten.

Wir haben auf einige Zeit das Hauptintereſſe aus den Augen verlohren, welches den Philo bei Durchführung ſeines logikaliſchen Pantheismus vorzüglich leitete. Es iſt nun nothwendig auf jenes ſelbſt unſere Aufmerkſamkeit wieder hinzurichten, um zugleich mit dem vollen Einfluſſe, den er auf die

---

III. p. 61. — qd. deter. p. 183. Die Welt das Haus Gottes de poster. Caini opp. Mang. T. I. p. 227. — de plant. N. p. 221.: ὁ κόσμος εὔπρεπὴς καὶ ἕτοιμος αἰσθητὸς οἶκος θεοῦ. ibid. p. 229. — de migrat. Abrah. p. 416.

312) De migrat. Abrah. p. 416.: φαντασιαζόμενος δόξῃ πανταχοῦ (die einzelnen Dinge ſind ja nur δόξῃ) πρὸς ἀλήθειαν δ' οὐδαμοῦ φαίνεται.

übrigen Theile seiner philosophischen Ueberzeugung übte, die Art und Weise kennen zu lernen, wie Philo einen solchen zu rechtfertigen unternahm. Da er es als die Endaufgabe alles philosophischen Strebens betrachtete begründet nachzuweisen, wie, wenn auch dem Göttlichen keine Gemeinschaft mit dem Nichtgöttlichen zieme, doch auch des Menschen Wesen so geläutert, so veredelt, ja, vergöttlicht werden könne, daß er in die innigste Verbindung mit Gott selbst zu treten und so zur Anschauung desselben zu gelangen vermöge: so mußte er es allerdings als das wichtigste Ergebniß alles seines bisherigen Forschens betrachten, daß alles Intelligente als göttlich und folglich auch als fähig anzusehen sei, sich zur Anschauung Gottes zu erheben. Denn nun konnte er, da er sich ja selbst auch als intelligentes Wesen anerkennen mußte, sich auch seiner Gottverwandtschaft und mithin seiner Fähigkeit rühmen, auch selbst zu dem Anschauen Gottes zu gelangen. Wohl war hiermit seine eigentliche Absicht noch keineswegs erreicht, noch immer waren die entscheidendsten Fragen zu lösen, ob denn nun auch diese Kraft zur Aeußerung, ob die Fähigkeit auch zur Wirklichkeit übergeleitet werden könne, und Dieß als erwiesen vorausgesetzt, welche Mittel hierzu zu gelangen das Erreichen des höchsten Preises kröne: indessen hatte doch nun schon seine Hoffnung zum Ziele zu gelangen in jener Fähigkeit eine festere Unterlage gewonnen. Wohl galt es also noch einmal die Kräfte des Geistes zur Lösung dieser Fragen zu sammeln und zu spannen, allein es galt auch einem schönen nun schon sichtbaren Ziele, dessen Nähe und Herrlichkeit Philo's Kräfte nicht weniger als das Hochgefühl begeisterte und entflammte, daß auch er in sich einen Funken göttlichen Lichtes nähre, der nur angefacht, nur von den sein Leuchten hemmenden Hindernissen befreit werden müsse, um seine Strahlen mit denen des göttlichen Urlichts zu vereinigen.

Am meisten erschwerte dieser logikalische Pantheismus selbst die Lösung dieser Frage. Denn wenn er auch auf der einen Seite der innigsten Sehnsucht, Gott zu schauen, sichtlich

schmeichelte und sie in gerechte Hoffnung umzugestalten schien: so war es doch auch nicht zu verkennen, daß er auf der andern den heftigsten Gegner gegen dieselbe aufregte, der mit selten besiegten Waffen streitet, die klärste Erfahrung. Denn mochte er auch dadurch, daß er alle Intelligenz für göttlich erklärte, sich selbst zu dem Range göttlicher Würde und der Fähigkeit, Gott zu schauen, erhoben haben: jeder einzelne, selbst der entschieden nichtswürdigste Gegenstand der sinnlichen Welt machte, nach dem Bisherigen zu urtheilen, auf denselben Grund hin Anspruch, auf gleiche Weise Gott verwandt zu sein und ihn zu schauen. Und was das Schlimmste war: Es war gar nicht abzusehen, wie sich hierin irgend einige Verschiedenheit der einzelnen Gegenstände in der sinnlichen Welt aus Philo's Principien erklären oder auch nur mit ihnen vereinigen lasse. Denn sollten in der That alle, wie er Dieß auf das Bestimmteste versicherte, unter welchen Formen sie sich auch wiedergäben, auf gleiche Weise Einzelgedanken jener geistigen Welt sein; sollten sie sich ferner, alle selbstgöttlichen Wesens, in eine völlig eigenschaftslose Materie überprägen und so intelligente Formen in derselben erzeugen, welche durch nichts Wesentliches von ihren Vorbildern geschieden göttlichen Wesens seien, wie diese: so mußte nun Philo nicht nur in jeder intelligenten Form, eben als solcher, einen Ausfluß des Göttlichen verehren, sondern er war auch, da eine Verschiedenheit göttlicher Wirksamkeit und Wesens in diesen einzelnen Formen weder von Seiten des Urgöttlichen, welches ja überhaupt keine Veränderung berührte und sie auf gleiche Weise denken mußte, noch von Seiten der völlig eigenschaftslosen Materie verursacht war und werden konnte, durchaus nicht berechtigt, so sehr auch die sichtliche Erfahrung und die gerechteste Eigenliebe dagegen streiten mochte, Gott mehr oder minder verwandte Gegenstände zu sondern, oder irgend einem derselben die Fähigkeit sich dem Urgöttlichen immer mehr zu verähnlichen, und somit dasselbe vollkommen und wesentlich zu schauen abzusprechen.

Inzwischen währt es immer eine längere Weile, bevor Folgerungen, wie nothwendig sie auch aus anerkannten Vor-

dersätzen fließen, Anerkennung und Geltung finden, wenn sie thatsächlich dem gesunden Sinne und geraden Verstande der Menschen Hohn sprechen. Sie pflegen aber kühner und zuversichtlicher hervorzutreten, wenn jene Vordersätze durch längere Geltung geheiligt und deren Freunde durch stufenweise Anbequemung an Absurditäten vorbereitet worden sind, auch die größern und größten aus Liebe und im Vertrauen auf jene hinzunehmen. So war denn auch die spätere Zeit, welche die philonische Weisheit in ihren Ideenkreis hineinzwängte und sie, festigend und weiter anwendend, ausbildete bei weitem geneigter, die philosophischen Rechte anzuerkennen, die jene Prämissen allen auch den im gewöhnlichen Sinne für unvernünftig, ja, für leblos gehaltenen sinnlichen Gegenständen auf Intelligenz und Gottverwandtschaft einräumten, als Philo selbst, bei dem noch hierin die Forderungen der Erfahrung, die eine Gradverschiedenheit in der Gotteswürdigkeit einzelner Dinge offenbar setzte, einigen Einfluß übten, den er wol um so bereitwilliger mit den Grundsätzen seiner Philosophie auszugleichen suchte, je entscheidender sie dem Menschen eine höhere Intelligenz und somit eine reinere Verwandtschaft mit Gott und eine vorzüglichere Fähigkeit Gott zu schauen zuschrieben.

Es führt Dieß uns zur Anthropologie hinüber, in welcher es nun dem Philo als Aufgabe vorlag, zuerst aus der Erfahrung, die er ja nun einmal als Mitführerin anerkannt hatte, nachzuweisen, worin denn der dem Menschen eigenthümliche Vorzug vor allen übrigen sinnlichen Gegenständen bestehe, dann diesen möglichst mit seinen philosophischen Vordersätzen auszugleichen, wenn er nicht anders den Anspruch auf eine religionsphilosophische Ueberzeugung aufgeben wollte; endlich darzuthun, wie es nun auch gerade dem Menschen in Folge jener eigenthümlichen Vorzüge ausschließlich natürlich und an sich möglich sei, sich so rein zu geistiger und göttlicher Würde zu erheben, um fähig und würdig zu werden, Gott zu schauen. Leicht schließt sich dann Philo's Ethik daran, welche mit Mehrem erläutert, wie Das, was dem

Menschen vermöge seiner Natur an sich möglich sein sollte, so schleunig und sicher als thunlich verwirklicht werden könne.

Dritter Abschnitt.
Die Anthropologie Philo's.

Um also die eigenthümlichen Vorzüge zu bestimmen, die gerade den Menschen vor allen übrigen sinnlichen Gegenständen zu der Fähigkeit adeln sollten in reiner Selbstgöttlichkeit das Göttliche zu schauen: richtete Philo seinen philosophischen Blick auf die in der Erfahrung gegebenen Verschiedenheiten derselben überhaupt. Auf Grund solcher Erfahrungsbeobachtung hin glaubte er nun überhaupt vier Klassen irdischer Wesen unterscheiden zu müssen, die sich durch das Maß ihrer Kräfte sehr bestimmt von einander trennten. Die Angabe dieser Klassen kehrt öfters wieder, [313]) am meisten durchgeführt und am genauesten quod Deus sit immutab. p. 298. sqq., aus welcher Stelle Folgendes ein das Wichtigste hervorhebender Auszug ist. Unter den körperlichen Gegenständen nämlich, welche ihn umgaben, glaubte Philo einige mit einer nur leidenden Beschaffenheit (ἕξις), andere mit natürlichem Vermögen (φύσις), andere mit einer Seele (ψυχή, ἔμψυχα), die jenen abgeht (ἄψυχα), andere endlich mit einer vernünftigen Seele (ψυχὴ λογική) [314]) begabt

313) De somn. I. p. 586. — leg. alleg. II. p. 1091.

314) Fragm. opp. Mang. T. II. p. 668., ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά., de speciall. legg. opp. M. T. II. p. 356., auch ψυχὴ schlechthin fragm. ed. Mang. T. II. p. 668. — de mundi opif. p. 311., ψυχὴ ψυχῆς ibid. p. 14., νοῦς ibid., λόγος ibid. p. 16., ὀρθὸς λόγος de post. C. opp. edit. Mang. T. I. p. 238., αἰσθητὸς λόγος im Gegensatze zu dem himmlischen leg. alleg. III. p. 94. (die Conjecturen Mangey's hierzu, der die ganze St. nicht verstand, sind nicht zu berücksichtigen), θηριωδέστατος νοῦς mit Rücksicht auf die später zu erläuternde Vergleichung des Körperlichen

begabt wahrzunehmen. Eine nur leidende Beschaffenheit fand er z. B. in Steinen und Hölzern, die von ihrem Stamme losgetrennt sind; denn sie übten der Erfahrung gemäß keine thätig verändernde Kraft mehr aus. Das Einzige, was ihnen zukam, war, daß sie in sich zusammengehalten wurden. In den Gewächsen aber bemerkte er eine natürliche Kraft, bereits eine Fähigkeit, sich noch weiter wirkend äußern zu können und zwar in Folge eines dreifachen Vermögens, des sie ernährenden (θρεπτικὴ), des sie verändernden (μεταβλητικὴ) und des sie vergrößernden (αὐξητικὴ). Von diesen unterschied er die dritte Klasse Wesen, denen er Seelenkraft beilegte. Diese war das Princip des Lebens (daher ψυχὴ ζωτικὴ) [315] und wurde von Philo allen Denen zugeschrieben, bei denen als unterscheidende Merkmale hervortraten: der Sinn (αἴσθησις, die fünf Sinne, [316] daher ψυχὴ αἰσθητικὴ), [317] vermöge dessen was außerhalb der Seele ist in dieselbe hineingetragen wird, [318] die Einbildungskraft (φαντασία), vermöge welcher jene Bilder sich in die Seele gleichsam wie in eine Wachstafel überdrücken

---

lichen mit dem Thierischen de agric. p. 194., λογισμὸς de m. opif. p. 32. — fragm. edit. M. T. II. p. 638., πνεῦμα λογικὸν de animal. sacrific. idoneis p. 836., δαίμων fragm. edit. M. T. II. p. 635.

315) De profug. p. 170., im Gegensatze zu der Seele, dem Principe der Vernunft, ἄλογος leg. alleg. I. p. 44.

316) Diese das vorzüglich Unterscheidende de opif. mund. p. 13. — Fragm. edit. Mang. T. II. p. 668., weil durch den Sinn erst die beiden übrigen unterscheidenden Charaktere hervorgerufen werden, wie Ph. leg. alleg. I. p. 45. näher angibt. Daher denn an dieser Stelle wie auch II. p. 1091. nur die genannten Beiden als unterscheidende Eigenschaften des Beseelten oder Lebendigen angesehen werden, die eben den Sinn in seinen Zweigkräften repräsentiren.

317) De speciall. legg. opp. Mang. T. II. p. 356.

318) Daher auch die Hinweisung auf die Aehnlichkeit zwischen αἰσθησις und εἴσθεσις qd. Deus sit immut. p. 299.

und das Gedächtniß (μνήμη) erzeugen,[319]) und der Trieb (ὁρμή), vermöge dessen die Seele, je nachdem die Bilder sie freundlich oder feindlich berühren, sich ihnen zuwendet oder sich von ihnen abkehrt.[320]) So verschiedenartige Vortrefflichkeit er nun aber auch wieder in den einzelnen, diesen Klassen unterzuordnenden Gegenständen zu bemerken glaubte:[321]) so räumte er doch den höhern Platz über ihnen allen der vernünftigen Seele ein. Mit dieser Bezeichnung nämlich oder mit der der Vernunft (ἡ διάνοια, διανοητικὴ δύναμις)[322]) benennt Philo das Vorrecht, welches die Erfahrung auf Erden allein dem Menschen und diesem daher als eigenthümlich-ehrendes Besitzthum (ἐξαίρετος νοῦς)[323]) anweis't, als Merkmal, welches ihn von allen andern irdischen Dingen ausscheidet: die Kraft sich selbst zu bestimmen.[324]) Denn während die unvernünftige Seele in Allem, was sie erkennt und diesem gemäß begehrt, von äußern Eindrücken bestimmt wird und abhangt, oder wie Philo sprach, an sich dunkel und unerleuchtet, erst durch die Sinne aufgeklärt werden muß:[325]) leuchtet das Auge der vernünftigen Seele mit hei-

---

319) "Ἀ εἰσήγαγεν ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ὥσπερ δακτύλιός τις ἢ σφραγὶς ἐναπεμάξατο τὸν οἰκεῖον χαρακτῆρα, κηρῷ δὲ ἐοικὼς ὁ νοῦς τὸ ἐμαγεῖον δεξάμενος ἄκρως παρ' ἑαυτῷ φυλάττει, μέχρις ἂν τὸν τύπον λεάνασα λήθη ἢ ἀντίπαλος μνήμης ἢ ἀμυδρὸν ἐργάσηται ἢ παντελῶς ἀφανίσῃ. qd. D. sit immutat. p. 299.

320) Etwas abweichend de mundi opif. p. 14.

321) Weitläuftiger läßt er sich hierüber aus de opif. m. p. 13.

322) Letzteres leg. alleg. II. p. 1091.

323) De opif. mundi p. 14.

324) Die vernünftige Seele nennt er τὴν φύσει βασιλίδα ψ. de Mos II. p. 684.; auch heißt sie deßhalb schlechthin ἡγεμών, öfters, so de mund. opif. p. 6. 15. ὁ τῆς ὅλης ψυχῆς ἡγεμών, auch τὸ ἡγεμονικὸν leg. alleg. I. p. 47., βασιλεὺς λογισμὸς de mund. opif. p. 32., δεσπότης ibid. p. 38., τὸ λογικὸν ἄρχον καὶ βασιλεῦον ἐν ψυχῇ leg. alleg. I. p. 47. u. ähnl. gleichbedeutende Ausdrücke, s. besonders ibid. III. p. 75.

325) Ueber das Bildliche dieses Ausdrucks s. oben S. 270. ff.

mischen Strahlen umher, d. h. erkennt sie durch sich selbst und bestimmt sich selbst, in Beiden von äußern Eindrücken unabhängig, und tritt so auf eine besondere Weise in die Nähe Gottes, dessen eigenstes Wesen nach Philo in diesem Selbstleuchten oder in dieser Selbstbestimmung besteht, [326]) geschieht diese auch in einem ungleich vollkommneren Grade, als es den Menschen verstattet ist.

Mochte nun aber Philo auch noch so viel Veranlassung in der Erfahrung zur Unterscheidung dieser vier Klassen finden, die er zuweilen auch noch einfacher auf zwei reducirte, auf unvernünftige (ζῶα ἄλογα), durch Anderes oder durch die Nothwendigkeit bestimmte, die also auch an sich dunkel seien, durch Anderes erleuchtet würden, und die 3 ersten Klassen umfaßten und auf vernünftige (ζῶα λογικά), die freien, sich selbst bestimmenden und an sich leuchtenden: so konnte er doch, wenn er als Philosoph Gründe und Zusammenhang für sein Wissen begehrte, die Untersuchung nicht umgehen, in wie weit sich diese wol auch auf seine Vordersätze basirten, oder nur mit diesen verträglich seien; denn Nichts ist dem eigensten Streben eines Philosophen, der nach einem Wissen aus Gründen strebt, so sehr entgegengesetzt, als irgend Etwas völlig ohne Grund hin aufzunehmen. So suchte denn nun auch Philo in der That einer solchen Verschiedenheit irgend eine Stütze unterzustellen. Konnte Dieß aber gleich überhaupt nur auf Kosten seiner frühern Lehren geschehen: so wahrte er sich doch sorgfältig, diese Verschiedenheit außer Gott durch irgend einige Verschiedenheit in Gott selbst zu erklären. Denn dagegen stritt mit aller Macht die behauptete höchste Vollkommenheit Gottes, selbst in dessen abgeleiteten (weltschöpferischen)

---

326) Als unbeschränktes (prädicatloses) δραστήριον αἴτιον nämlich, im Gegensatze gegen die nur leidende oder empfangende Materie, vergl. S. 120. N. 12. mit S. 131. In diesem Sinne mußte dem Philo die Selbstbestimmung Gottes als der dem Göttlichen eigenthümlichste Besitz οἰκεῖον αὐτῷ κτῆμα erscheinen s. qd. D. sit immut. p. 300.

Kräften. [327]) Vielmehr hielt er durchgängig daran fest, daß dieselbe Intelligenz Alles durchdringe, indem die Kunst Gottes, vermöge deren er Alles bildete, weder einer Ausdehnung noch einer Einschränkung fähig sei, sondern vermöge ihrer unübertrefflichen Höhe immer dieselbe bleibe und jedes Einzelne von Allem auf die vollkommenste Weise gebildet habe. [328]) So blieb ihm denn in der That kaum etwas Anderes übrig, als eine uranfängliche Verschiedenheit der Materie, deren einzelne Theile nicht alle auf gleiche Weise die immer gleich beglückende und gleich vervollkommnende Wirksamkeit Gottes aufzunehmen vermöchten. Von einer solchen ursprünglichen Verschiedenheit der Materie spricht Philo de mundi opif. p. 5.: „Auf keines Andern Antrieb (denn wer Anderes war vorhanden?), sondern sich allein seines göttlichen Rathschlusses bedienend, achtete es Gott für erforderlich, die Natur, welche ohne göttliche Gabe auch unfähig war, irgend etwas Gutes von sich selbst zu empfangen, mit ungesparten und reichlichen Gnadenerweisungen zu segnen. Aber nicht nach der Größe seiner gnädigen Kraft segnet er — diese nämlich ist unumschränkt und unbegränzt —, sondern nach dem Vermögen Derer, denen er wohlthut; denn nicht in dem Maße als Gott fähig ist, Gutes zu thun, ist auch das Gewordene fähig, Gutes in sich aufzunehmen (*εὖ πάσχειν*). Jenes Kräfte sind unüberschwenglich, dieses aber würde, da

---

327) Letztere allerdings nur relativ, insofern die Entfernung vom urgöttlichen Wesen schon begrifflich stets mit Unvollkommenheit verbunden war (s. oben S. 269.), die aber doch nur eine Verschiedenheit ihrer Wesentlichkeit, oder ihrer wesentlichen Leistungs-Arten, keine Differenz in den einzelnen Leistungen selbst motivirte (s. oben S. 248.).

328) Quis rer. div. haer. p. 502.: *ἔγνωσαν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ τέχνη καθ' ἣν ἐδημιούργει τὰ σύμπαντα οὔτε ἐπίτασιν οὔτε ἄνεσιν δεχομένη, μένουσα δ' ἡ αὐτὴ, κατὰ τὴν ἐν ὑπερβολαῖς ἀκρότητα τελείως ἕκαστον τῶν ὄντων δεδημιούργηκε.*, de sacrif. C. et Ab. p. 138.: *θέμις οὐδὲν ἀτελὲς αὐτῷ χαρίζεσθαι ὥσθ' ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αἱ τοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι, ὁλόκληρον δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ἀρετὴ καὶ ἡ κατ' αὐτὴν πρᾶξις.*

es zu schwach ist um die Größe jener in sich aufzunehmen, unterliegen, wenn er nicht abschätzte und angemessen einem Jeden das ihm Zukommende mittheilte.[329])

So umfaßte denn die reine an das Körperliche noch nicht gebundene Intelligenz (*ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς*) oder die Gesammtintelligenz (*ὁ νοῦς τῶν ὅλων*) d. h. das Göttliche, inwiefern es weltbildend das All durchdrang,[330]) alle die unzählbaren einzelnen intelligenten Kräfte ursprünglich in sich, die sich in der sinnlichen Welt darlegten und theilte diese ohne eigne Veränderung nach dem Grade der Empfänglichkeit der Materie mit.[331])

Vergaß Philo hierbei nun auch zu beachten, daß in einer völlig eigenschaftslosen Materie, wie sich ihm diese streng philosophisch gefaßt darstellen mußte,[332]) eine solche Verschiedenheit der Receptivität nicht begründet sein könne: so fand er doch in seiner freilich auch nicht sehr philosophischen Verwechselung der Materie mit einem Materiale[333]) einigen Anhalt; denn leicht erklärlich war es, wie nicht alles Gebildete desse-

---

329) *Ἐπεὶ τοῦ μὲν (θεοῦ) αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι· τὸ δ' (γενόμενον) ἀσθενέστερον ὂν ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀπεῖπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμησάμενος εὐαρμόστως τὸ ἑκάστῳ ἐπιβάλλον.*, de post. C. edit. Mang. T. I. p. 254. Diesem gemäß auch die Ausdrücke *τὸ καθαρώτατον τῆς οὐσίας* de mundi opif. p. 5., *ὕλη αὐταρκεστάτη* ibid. p. 33., *καθαρὰ* ibid. p. 31.

330) Leg. alleg. III. p. 66. — de mundi opif. p. 2. Auch, wenn was zu verstehen ist sonstber einleuchtet, schlechthin *ὁ νοῦς* ibid. *ἡ ψυχὴ τῶν ὅλων* leg. alleg. I. p. 57.

331) Leg. alleg. II. p. 1091.: *ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς — — πολλὰς ἔχει δυνάμεις, ἑκτικὴν, φυτικὴν, ψυχικὴν, λογικὴν, διανοητικὴν, ἄλλας μυρίας κατά τε εἴδη καὶ γένη.* Auch hier treten jene 4 Wesenklassen zunächst hervor, in welchen die *διανοητικὴ* und die *ἄλλαι μυρίαι* dann eingeschlossen zu denken sind; s. auch p. 1095. und oben Note 321.

332) S. S. 183. f.

333) S. S. 190.

ben Werths sein könne, sobald der Stoff, aus dem es gebildet, jetzt angemessener und kostbarer, jetzt der Form widerstrebender und minder schön war, mochte auch derselbe Gott ohne Rücksicht auf die höhere oder niedere Tüchtigkeit des Materials, (welcher ja auch kein bewährter Meister einigen Einfluß auf sein künstlerisches Wirken gestattete, sondern auch den unedeln Stoff edel bildete, und minder noch Gott, da eine solche ohnedieß, neben die göttliche Vollkommenheit gestellt, wieder zurücktrat) jedes Einzelne bilden und mochten auch alle seine künstlerischen Werke mit einer und derselben Kraft und mit sich gleichbleibender Kunst ausgeführt sein. [334])

So beruhigte sich denn Philo bei einer uranfänglichen und darum nicht weiter verursachten und erklärbaren Verschiedenheit der Materie behufs der Erklärung des Gradunterschiedes nicht sowol der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der gewordenen Dinge, als vielmehr der Fähigkeit oder Unfähigkeit jener Materie das dargebotene Göttliche in sich aufzunehmen und glaubte demnach jene 4 Wesensgattungen der sichtbaren Gegenstände, die ihm durch die Erfahrung sich aufdrangen, auch auf eben so viele Graddifferenzen in der Materie zurückführen zu müssen. Wenn er nämlich den einen Theil derselben für so völlig untauglich und untüchtig hielt, die Alles durchdringende, bildende und veredelnde Gotteskraft [335]) oder die Intelligenz in sich aufzunehmen und weiter wirken zu lassen, daß diese sich wieder von ihm ab- und in sich selbst zurückwende, so daß dieser die äußerste Gränze ihres Wirkens bilde, bis zu

---

334) Qu. rer. div. haer. p. 502.: *μήτε δι' ἀφάνειαν ὕλης ἀφελῶν τι τοῦ τεχνικοῦ, μήτε διὰ λαμπρότητα προσθείς. Ἐπεὶ ὅσοι τῶν τεχνιτῶν εἰσι δόκιμοι ἃς ἂν παραλάβωσιν ὕλας εἴτε πολυτελεῖς εἶεν, εἴτε καὶ εὐτελέσταται δημιουργεῖν ἐθέλουσι πολυτελῶς. — — — Τίμιον δ' οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις παρὰ θεῷ διὸ τῆς αὐτοῦ μετέδωκε πᾶσι τέχνης ἐξ ἴσου.*, de opif. m. p. 31.

335) Etwas auffallend ist hier das W. *πνεῦμα* gewählt, wo nach der sonst üblichen Terminologie *νοῦς* an der Stelle gewesen wäre. Ueber den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes *πνεῦμα* und diese Eigenthümlichkeit s. das gleich Folgende.

welcher jene sich von ihrem Centrum ausdehne und auf welcher sie nun ruhe, als dem Punkte, wo sich das Bilden des thätigen und das Widerstreben des leidenden Princips gleichsam das Gegengewicht halte, woraus sich dann eine nur leidende Beschaffenheit (ἕξις) habe entwickeln können: [336]) so glaubte er schon einen niedern Grad von Entgegenwirken in denjenigen Theilen der Materie annehmen zu dürfen, die sich in ihrer Verbindung und durch die Einwirkung der gütig-bildenden Kraft Gottes höher organisirt und zur natürlichen Kraft emporgehoben hatten. Und so dann nun wieder, wenn auch in höherm Maße bei dem beseelten Wesen. Auch dieses verdankte seine es vor jenen auszeichnenden Vorzüge nach Philo einzig Dem, daß in ihm eine minder unwürdige Masse Dienerin und Trägerin des bildenden Geistes sei. Dieß selbst erschien ihm nun aber schon so geläutert, schon so wenig durch die Theilnahme an der Materie befleckt, [337]) daß er die edelsten Zweige desselben, ob sie schon selbst noch alle sinnlich waren, außer jener allgemein-göttlichen Wirksamkeit, die alles Sinnliche bilde, auch noch der unmittelbaren göttlichen Einwirkung fähig und daher auch theilhaftig geworden glaubte, die er zur Erklärung der besondern Gottesnähe der vernünftigen Menschenseele voraussetzte.

Diese vernünftige Seele galt ihm nämlich als ein Wesen ganz anderer Natur, denn die erdbewohnenden unvernünftigen Geschöpfe und Ein wesentlich gleicher Ursprung konnte diese wesentlich und natürlich Verschiedenen ihm nicht erklären.

---

336) Qd. Deus sit immut. p. 298.: ἕξις ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτῷ. Ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὥρμήθη. Ἕξεως ὁ οὕτως διαλος ἄφθαρτος, ἂν οἱ δρυμεῖς ἀτομιμούμενοι τοῖς τριετηρίοις. rell., de mundi incorrupt. p. 960.

337) Sie war aus der ὕλη αὐταρκεστάτη gebildet de opif. m. p. 36., oder καθαρᾷ ibid. p. 31.

Verrieth ihm die unbedingte Abhängigkeit der letztern im Erkennen und Wollen von äußern Eindrücken, denen sich auch das ausgebildetste, wenn nur unvernünftige Geschöpf in keine Weise zu entziehen vermochte, die Makel ihrer irdischen Herkunft: so offenbarte sich in der Fähigkeit der menschlichen Vernunft durch selbst bestimmte Kraft und nach eignen Gesetzen zu denken und zu wollen den Adel göttlichen Geschlechts; [338]) denn göttlich erschien es ihm sich selbst zu bestimmen und Gott und die höchste Freiheit als Dasselbe. [339])

Darum glaubte er überhaupt kein Zumisch von irgend etwas Materialem bei der vernünftigen Seele zulassen zu dürfen. [340]) Entfernt davon, wenn schon jezuweilen durch seine Terminologie zu unphilosophischer Inconsequenz hierin verleitet, sie, wie die sichtbaren Gegenstände der sinnlichen Welt durch ein Ueberprägen göttlich intelligenter Formen in eine formlose Materie entstanden zu meinen, [341]) wodurch sie doch

---

338) Daher *βραχὺς οὐρανός* de opif. m. p. 18., cf. de conf. ling. p. 339.

339) Vergl. S. 131. f.

340) S. mehre einzelne Aeußerungen hierüber in Note 342.

341) Philo trennte also alles Materiale von dem Wesen der vernünftigen Seele. Mit diesem Augenblicke mußte auch bei ihm die Annahme, daß der menschliche Geist durch irgend welche Einprägung intelligenter Formen entstanden sei, schwinden; denn diese Einprägung konnte ja eben nur dann Statt finden, wenn eine Materie vorlag, in welche übergeprägt und die vernünftige Seele also durch eine Verbindung des Materialen mit dem Göttlichen entstanden gedacht wurde. Sonach war auch eine Idee der menschlichen Seele, insofern diese Modell war, nach Philo selbst eigentlich undenkbar. Indessen beachtet Dieses Philo keineswegs so streng, vielmehr tritt hier die oben erwähnte (s. S. 258.) philosophische Verwechselung eines allgemeinen Begriffs und eines Modells recht klar hervor. Einen allgemeinen Begriff vom menschlichen Geiste mußte es natürlich geben, auch wenn dieser nicht vermöge eines göttlichen Modells ausgeprägt, sondern irgend wie sonst entstanden war, da sich ihm aber diese

im Selbstwiderspruche (in Betreff ihres Ursprungs) wesentlich zu dem von ihr (rücksichtlich der Thätigkeitsäußerung) wesentlich Verschiedenen zurückgeführt worden wäre, hielt er sie für desselben Wesens, weil derselben Kraft, mit den höhern göttlichen Kräften, für eine rein geistige und göttliche durch Gott und aus Gott hervorgebrachte Potenz, die zur Hervorbringung

---

beiden Begriffe unmerklich verschmolzen: so wurde Ph., wenn er zuweilen im Gegensatze gegen die einzelnen vernünftigen Geister deren Gesammtbegriff hervorheben wollte, unwillkührlich zu einer Idee oder zu einem Modelle wieder zurückgeleitet, so besonders leg. alleg. I. p. 44., wie er denn auch im weitern Verfolge dieser ungenauern Terminologie die einzelne vernünftige Seele einen Abdruck (ἐκμαγεῖον de mund. opif. p. 33. — qu. rer. div. haer. p. 512.), übergeprägt von jener Idee nannte, so de plantat. N. p. 217.: λογικὴ ψυχὴ οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ὁ ἀΐδιος λόγος. — de speciall. leg. p. 809. Erleichtert wurde diese philosophische Verwechselung noch dadurch, daß Philo doch immer auch für die vernünftige Seele, wie für alles künstlerisch Gebildete, ein göttliches Musterbild bei Hervorbringung derselben forderte und so doch immer auch ein ähnlicher Causalnexus zwischen dem allgemeinen Begriffe und dessen Realisation wie zwischen dem Modelle und dessen Abdrucke Statt fand. Aber freilich immer eben nur ein in dieser Beziehung ähnlicher. Dieß Musterbild der rein-vernünftigen Seele konnte nicht wie das der übrigen Gegenstände im Logos enthalten sein, so daß es übergeprägt wurde: sondern dieser Logos selbst, als die Urvernunft, mußte als das Urbild des menschlichen Geistes anerkannt werden. So Philo auch zuweilen selbst; s. de m. opif. p. 31.: οὐδενὶ γὰρ ἑτέρῳ παραδείγματι τῶν ἐν γενέσει πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῆς (τῆς λογικῆς ψυχῆς) ἔοικε χρήσασθαι, μόνῳ δὲ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. (p. 32.) Ganz in demselben Sinne sagt er auch ibid. p. 33.: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ. Da der Logos bereits das Abbild Gottes war (Note 162.): so wurde denn der Mensch, oder vielmehr dessen vernünftige Seele, sehr natürlich das zweite Abbild Gottes durch den Logos oder das dritte Gottesbild, wobei sich Philo dann wieder an die Worte der Genes. I. 27. anschloß: καὶ ἐποίησε ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ, wo nach der allegorischen Regel (die freilich hier schon von den LXX an die Hand

des vernünftigen Erdbewohners in das Vortrefflichste übergehaucht sei, was aus der Materie durch göttliche bildnerische Kraft erwirkt werden konnte, in die Seele. Mit Rücksicht hierauf nennt er die menschliche Seele in ungleich vorzüglicherm Sinne, als in welchem alle irdische Gebilde auf ähnliche Auszeichnung Anspruch machen konnten, ja, im Gegensatz gegen

---

gegeben erscheint, s. Buch 3.) unter dem letztern θεὸς der Logos zu verstehen wäre. Dieß aber dann selbst, daß der Mensch nach dem Bilde des Logos geschaffen sei, wieder in einem verschiedenen Sinne, je nach der Weise, in welcher man den Logos als Gottesbild betrachtete; was, wie wir sahen, in einer doppelten Rücksicht geschehen konnte; theils als göttlich-schöpferisch wirkende Kraft (s. S. 208. N. 162.), theils als (vollkommenste) geistige Welt (S. 250.), so daß denn die menschlich vernünftige Seele entweder vermöge ihrer vernünftig-selbstständigen Wirksamkeit, oder als βραχὺς οὐρανὸς (s. die folg. Note u. N. 333.), was aber bei ihr endlich ziemlich wieder auf Dasselbe hinauskam, als Bild des Logos angesehen werden konnte. Ersteres mehr hervorgehoben in der erwähnten letzten Stelle aus de mund. opif. vergl. die Worte κατὰ τὴν διάνοιαν., qd. det. p. 170. Auch leg. alleg. III. p. 79. nach Anführung der St. (Gen. I. 27.): ὡς τῆς μὲν εἰκόνος (λόγου) κατὰ τὸν θεὸν εἰκονισθείσης τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος. Letzteres quis rer. div. haer. p. 512. fügt er bei: ὥστε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν — — τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος· τὸν δὲ μέσον παράδειγμα μὲν τοῦτον, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου. Etwas anders gewandt, doch eben auch in dieser letztern Rücksicht festgehalten konnte der Ideal-Mensch, der ja von Philo eben als solcher auch göttlich genannt ward (s. S. 249. N. 230. und die Stelle leg. alleg. I. p. 46.), ihm als göttliches Bild erscheinen, eben weil er dem Göttlichen gleich nichts Sinnliches in sich trug. Dieß an der erwähnten Stelle leg. alleg.: ὁ οὐράνιος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος. Aehnlich ibid. II. p. 1088. — de plant. N. p. 220. So kann sich ein dreifacher Begriff an die Behauptung des Philo, daß der Mensch das göttliche Bild an sich trage, knüpfen, ohne deren genaue Sonderung die Stelle, in welcher Philo sich dieses Ausdrucks bedient, niemals klar erfaßt werden kann. Und noch obenein muß man sich dabei stets erinnern, daß es gleichgültig ist, ob er den Menschen

dieſelben, göttlich, einen Abdruck, einen Abglanz, einen Theil, einen Pflanzort, einen Tempel des Göttlichen, oder auch ein göttliches Gewächs, deſſen Wurzeln ſich bis zu dem Göttlichen ausdehnen. [342])

---

ein Ebenbild Gottes oder des Logos nennt, da es nicht nöthig war, daß dieſer dazwiſchen trat, obſchon er dazwiſchen treten konnte. So fehlt er, wie in der erwähnten St. des erſten B. der Geſetzesallegorien, ſo qd. det. p. 170. — Vergl. auch noch überhaupt de plant. N. p. 217.

342) Qd. D. sit immut. p. 300.: *τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος (λογικὸν) οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη· καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος εἴλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο.*, qd. deter. p. 160.: *τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν.*, de mundi opif. p. 31. Zwar der menſchliche Körper iſt aus Erde gebildet: *τὴν δὲ ψυχὴν ἀπ' οὐδενὸς γεννητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν ἁπάντων, — — πνεῦμα θεῖον*, (vergl. hierüber das gleich oben im Texte Folgende) *ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον.* Hiermit hangt es denn wieder zuſammen, wenn der menſchliche Körper ein Tempel der göttlichen Seele de opif. m. p. 31. — de somn. I. p. 597., und der menſchliche Geiſt ſelbſt (de gigant. p. 287. — qu. rer. div. haer. p. 489.), nicht bloß die ihn erzeugende göttliche Kraft *πνεῦμα θεῖον* genannt wird. — De opif. m. p. 33. wird die menſchliche vernünftige Seele (*ἡ διάνοια*) genannt *τῆς μακαρίου φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα.* So bezeichnend dieſe Worte für ſeinen Zweck waren, die reine göttliche Seele als einen Abſchnitt des ausgedehnten Gottes (ſ. oben S. 267. f., deßhalb kehrt dieſe Bezeichnung *ἀπόσπασμα* ſehr oft wieder, vergl. leg. alleg. III. p. 90. — qu. rer. div. haer. p. 521. — de somn. I. p. 570. — de nom. mutat. p. 1079.), oder als einen Abglanz des himmliſchen Lichtes (ſ. oben S. 273. f., vergl. speciall. legg. p. 356., wo auch *ἀπαύγασμα*) zu betrachten: ſo ſehr ruht die Benennung *ἐκμαγεῖον* auf einer Vermiſchung des beſondern göttlichen Urſprungs der menſchlichen Seele mit der Art, auf welche eigentlich Alles zur göttlichen Würde erhoben worden war. Alles irdiſch Gebildete war ein *ἐκμαγεῖον* und deßhalb göttlich, die vernünftige Seele eigentlich nicht (ſ. die vorhergeh. Note). Neben dieſen Bezeichnungen auch *μοῖρα τ. θ.* leg. alleg. III. p. 90. — Quod det. pot. insid. p. 170. wird ſie genannt: *τὸ θεοειδὲς*

Hiermit im engsten Zusammenhange forderte er, seinem alten Grundsatze treu, daß die geistig-göttliche Welt so gedacht werden müsse, wie sie die Erscheinungen der irdischen genügend erkläre,[343]) in jener außer den göttlichen Kräften, deren wir bisher gedacht haben, welche aber nur die Verbindung des Göttlichen mit dem Materialen erklärten, noch die besondere, in welcher die menschlich-vernünftige Seele ihre Quelle fände, der sie die besondern Vorzüge verdankte, die sie von der übrigen sinnlichen Welt ausschieden und in eine wesentliche Verwandtschaft zu dem höchsten Gotte stelle.[344])

Einen äußern Beleg dafür, daß diese Forderung gerecht sei, fand er vor Allen in Genes. II. 7., wo es allein vom Menschen erzählt ward, daß ihm Gott lebendigen Odem (πνοὴν ζωῆς) eingeblasen habe. Aus dieser Stelle leitete er zugleich die Benennung ab, die bei ihm zur Bezeichnung der Gotteskraft üblich ist, deren Einflusse der Mensch seine freie, selbstbestimmende Vernunft verdanke. Er nannte sie den Geist

---

δημιούργημα, ᾧ λογιζόμεθα, οὗ τὰς ῥίζας εἰς οὐρανὸν ἔτεινε., de plant. N. p. 216.: φυτὸν οὐράνιον. — De opif. m. p. 18. wird der Mensch eben mit Beziehung auf die göttlichen Kräfte seiner himmlischen Seele als ein βραχὺς εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν οὐρανὸς bezeichnet (s. Note 338.).

343) S. oben S. 204.

344) Wenn leg. alleg. I. p. 47. gesagt wird, daß der νοῦς des Menschen nicht nur ἀπὸ θεοῦ, sondern auch διὰ θεοῦ geworden sei: so könnte es scheinen, als wolle Philo jede schöpferische Mittelursache, welche zwischen das Urgöttliche und den vernünftigen Geist träte, aufheben. Dieß konnte Philo gar nicht behaupten wollen, da seinem Systeme zu Folge dieß Urgöttliche in gar keiner Weise in die Erfahrung treten konnte, wollte es aber auch nicht, indem er unter dem Göttlichen hier den Inbegriff des Göttlichen oder der göttlichen Kräfte verstand. Vielmehr tritt die Hervorbringung vieler andern Dinge in so fern in Gegensatz zu dem νοῦς, daß zwar alles Andere außer dem νοῦς auch seine letzte Ursache im Göttlichen findet, seine nähere aber auch mit außerhalb desselben (in der Materie), was bei diesem nicht der Fall sei.

Gottes (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, τὸ θεῖον πνεῦμα) [345] und zwar war der Grund, der ihn hierzu bestimmte, [346] zulässig genug; denn wenn der Mensch dem Wirken Gottes eine πνοή (Etwas, was gehaucht ward) verdankte: so konnte die Kraft Gottes, die sie verlieh, angemessen τὸ πνεῦμα (Etwas, welches hauchte) genannt werden.

Der Geist Gottes war demnach die Kraft, vermöge deren Gott dem Menschen die vernünftige Seele überflößte (ἐνεφύσησε, [347] ἐνέπνευσε), [348] hierdurch, wie weit es die Verbindung mit dem unvernünftigen Elemente gestattete, von den drückenden Banden der Nothwendigkeit ihn losfesselte und somit, indem er ihn in seinem Denken wie in seinem Wollen seiner eignen Bestimmung überließ zur besondern Gottesverwandtschaft adelte. Daß dieß der Sinn sei, in welchem Philo den Geist Gottes dem Menschen mitgetheilt glaubte, beweisen alle Stellen, in denen er des letztern Erwähnung thut. [349] Aus vielen, die angemessener später als besondere Beweise für einzelne Zwecke gebraucht werden müssen, nennen wir jetzt nur die vorzüglichste. Philo fragt leg. alleg. I. p. 46., warum Gott dem Menschen seinen Geist eingehaucht habe? „Es geschah," antwortet er, „um sie zur Theilnahme und zum Streben nach Tugend aufzufordern — — —; es geschah, um das Göttliche als gerecht darzustellen; denn Der, welchem das wahre Leben nicht ein-

---

345) De opif. m. p. 31. 33. u. ö.

346) Leg. alleg. I. p. 47. 8.

347) De opif. m. p. 31.

348) Qd. det. p. 171.

349) Stellen, in welchen Philo einem flüchtigen Leser das πνεῦμα θεοῦ auch als weltschöpferisches Princip im Allgemeinen aufzustellen scheinen möchte, sind de gigant. p. 287., wo es heißt: τὸ πάντη δὲ ὅλων ἐκπεπληρωμένον., quod D. sit immut. p. 298. (Note 335. u. f.), doch in diesen Stellen bestimmt schon der Zusammenhang das Wort näher zu der weltbildenden Weisheit in höchster Potenz, in welcher sie sich eben bei der Bildung der vernünftigen Menschenseele als πνεῦμα äußerte.

gehaucht worden und der nun ohne Kenntniß der Tugend wäre, würde, wenn er wegen Dessen, worin er sich vergangen hat, bestraft werden sollte, sagen, daß er ungerechter Weise bestraft werde, denn er habe aus Mangel an Kenntniß des Guten einen Fehltritt gethan. Die Ursache sei vielmehr Der, welcher ihm keinen Begriff von jenem eingeflößt habe. Vielleicht würde er auch sagen, daß er überhaupt nicht sündigen könne, indem er behauptete, daß Das was wider Willen und Wissen geschieht, kein Unrecht begründe." Indem also dem Menschen der Geist Gottes eingehaucht ward, gedieh er, weil er Gutes vom Uebeln zu sondern und mit Freiheit dem Einen oder dem Andern zu folgen vermochte, zur Fähigkeit, tugendhaft zu sein. [350]) Diese Bedingung zur Tugend war nämlich eben die den Menschen von den übrigen sinnlichen Geschöpfen auszeichnende und näher zu Gott erhebende Eigenschaft der Selbstbestimmung.

Hier ließ sich nun eine zweite Stelle der Schrift anschließen, die Philo nicht minder angemessen als die erstere für einen Beleg der besondern Gottverwandtschaft des Menschen achtete, und sie zugleich aus der erstern näher bestimmte, [351]) die Stelle Genes. I. 26., die den Menschen nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes geschaffen nennt. [352]) „Gott blies dem Menschen", sagt Philo de

---

350) Daher eben dieser von Gott übergehauchte menschliche Geist oft schlechthin als die Bedingung aller Tugend erwähnt, vergl. de opif. m. p. 16.: *κακίας καὶ ἀρετῆς ὡς ἂν οἶκος νοῦς καὶ λόγος.* In diesem Sinne denn nun auch zu erklären die W. leg. alleg. I. p. 48.: *τὸν νοῦν τίθησιν ἐν ἀρετῇ.* Vergl. auch III. p. 70.

351) Nämlich dahin, daß diese Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, die natürlich nur (wie wir gleich sehen werden) die vernünftige Seele desselben betraf, durch das Ueberhauchen des göttlichen Geistes erwirkt worden sei, wodurch der angegebene Begriff des göttlichen Geistes von selbst heraustritt, vergl. außer den gleich zu nennenden Stellen de opif. m. p. 33.

352) De mundi opif. p. 15.: *ἐμφερέστερον οὐδὲν γεγενὲς ἀνθρώπου θεῷ.*, ibid. p. 17.: *οἰκειότατον καὶ φίλτατον ζῷον.* Beides, Bild und Aehnlichkeit, glaubte er, wie er eben p. 15.

plantatione Noae p. 217., „Odem des Lebens in das Gesicht und so war es denn nothwendig, daß der Empfangende nach dem Sendenden gebildet ward. Deßwegen wird auch gesagt, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geworden sei, nicht aber nach dem Bilde irgend eines gewordenen Dinges.“ [353]) Natürlich konnte er nun auch nicht dulden, daß man dieſe Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott (τὴν ἐμφέρειαν, τὴν πρὸς θεὸν συγγένειαν) in gemeinſchaftlich körperlichen Merkmalen ſuche, wogegen eben ſo ſehr ſeine Ueberzeugung ſtritt, daß der völlig einfache Gott überhaupt mit keiner Eigenſchaft, am wenigſten aber in irgend einer Weiſe mit einem menſchlichen Körper verbunden und folglich auch keine Gottähnlichkeit durch letztern gedacht werden könne, [354]) als es der Schlußreihe zuwiderlief, durch welche er ſich überzeugt hatte, daß dem Menſchen in vorzüglichem Grade die Gottverwandtſchaft zuſtehe. Letztere führte vielmehr den Philo nothwendig dahin, daß das Bild Gottes, welches der Menſch in ſich trage, nichts Anderes ſei, als die Kraft der Selbſtbeſtimmung, oder die Freiheit (ἐλευθερία, τὸ ἑκούσιον), [355]) vermöge welcher er in

---

ſagt, zuſammen genannt, damit darauf hingedeutet werde, daß zwar andere Bilder öfters die Aehnlichkeit des Originals verfehlten, aber der Menſch das treueſte und wahrſte Bild Gottes ſei.

353) Qd. det. pot. ins. p. 171.: ἄνωθεν ἐνέπνευσε (ὁ θεὸς) τῆς ἰδίου θειότητος· ἡ δ' ἀοράτως ἀοράτῳ ψυχῇ τοὺς ἑαυτοῦ τύπους ἐνεσφραγίζετο, ἵνα μηδ' ὁ περίγειος χώρος εἰκόνος ἀμοιρήσῃ θεοῦ.

354) De m. opif. p. 15.: τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρσι οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς, οὔτε θνητὸν σῶμα, ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν., qd. det. p. 171.: τὸ ἀρχέτυπον (τῆς ψυχῆς ὁ θεὸς) οὕτως ἦν ἀειδὲς, ὥστε καὶ ἡ εἰκὼν οὐχ ὁρατὴ τυπωθεῖσα μέντοι κατὰ τὸ παράδειγμα οὐκέτι θνητὰς ἀλλ' ἀθανάτους ἐννοίας ἐδέχετο.

355) Quod D. sit immut. p. 300.: μόνη ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ δεξαμένη παρὰ θεοῦ τὴν ἑκούσιον κίνησιν καὶ κατὰ τοῦτο ὁμοιωθεῖσα αὐτῷ. Vergl. de plant. N. p. 220.

selbstständiger Thätigkeit sein Denken und Wollen leite, oder die Vernunft (ἡ διάνοια), eine Fähigkeit, die wie ja Philo behauptete eben so vergeblich unter den übrigen Geschöpfen gesucht werde, als sie im vorzüglichsten Maße Gott beigelegt werden müsse und folglich den Menschen wesentlich über die erstern erhebe und Gott näher führe. [356]) Er setzt Dieß mit Mehrem auseinander in der Schrift quod **Deus sit immut. p. 300.** Er fragt hier, nachdem er die Eigenschaften der übrigen Klassen irdischer Wesen durchgegangen ist, welches denn das auserwählte Geschenk der vernünftigen Seele sei, nennt die Vernunft und sagt dann: „Dieser Theil der Seele ist nicht aus denselben Elementen, aus denen das Uebrige vollendet ist, gebildet. Er hat eine reinere und bessere Natur erhalten, aus der die göttlichen Wesen gebildet worden sind. Deßhalb ist wahrscheinlich auch nur die Vernunft in uns unvergänglich; denn der erzeugende Vater hat sie allein der Freiheit gewürdigt und die Fesseln der Nothwendigkeit nachlassend, ließ er sie ungebunden und beschenkte sie mit der Gabe der Selbstbestimmung (τοῦ ἑκουσίου μοῖρα), des würdigsten und des ihm selbst eigenthümlichsten Besitzes (οἰκείου κτήματος αὐτῷ), welchen sie aufzunehmen vermochte; denn die unvernünftigen Thiere, in deren Seele der zur Freiheit erhobene Geist sich nicht befindet, sind, wie Sklaven dem Herrn, dem Menschen übergeben zum Dienste, daß er sie zusammenspanne und zügele. Der Mensch aber allein hat die Fähigkeit eines freien, durch Selbstbestimmung hervorgerufenen Willens erlangt (ἐλευθερουργοῦ καὶ αὐτοκελεύστου γνώμης λαχών), — — — seine Seele allein hat Gott freier Entschlüsse (ἑκουσίου κινήσεως) gewürdigt und sie dadurch sich selbst ähnlich gemacht, daß er sie von einer strengen und der drückend-

356) Das Wort: Fähigkeit hier natürlich nicht in dem beschränkenden prädicabelen, sondern in dem oben erläuterten (s. S. 152. ff.) negativen Sinne, der alle Beschränkung des Sein und der Thätigkeit aufhebt, dergleichen Prädicate stets enthalten müssen. Vergl. auch hierzu S. 291. Note 326.

ckendsten Herrin, der Nothwendigkeit, so viel nur möglich frei machte." Es ist mithin an sich klar, daß bei Philo eigentlich nur von einer geistigen, durch die Vernunft des Menschen oder dessen Vermögen der Selbstbestimmung erwirkten Aehnlichkeit mit Gott (*συγγένεια λογική*) die Rede sein konnte. [357]) Indessen hingen doch einige körperliche Auszeichnungen des Menschen mit dessen Gottverwandtschaft bei Philo zusammen, nicht aber etwa als ob jener durch dieselben an sich Gott ähnlicher geworden wäre, sondern weil, wie Philo de mundi opif. p. 17. ausdrücklich erklärt, Gott ihm, seinem verwandtesten und geliebtesten Erdgeschöpfe, Alles in der Welt zu Nutzen und Freude eingerichtet hatte. Er schuf ihn zuletzt, damit er Alles vorbereitet fände und es ihm nicht an irgend Etwas zum Leben und zum Wohlleben Gehörigen gebräche. [358]) „Das Erste von diesen (oder die Bedürfnisse des Lebens)", fährt er fort, „versehen die Dinge, die zum Genusse in zahlreicher Menge herbeigeschafft sind — — —; denn die Erde und die Flüsse und das Meer tragen bei zu des Menschen Nutzen und Vergnügen." Und so schloß sich hieran sehr natürlich die Behauptung, daß der Mensch, weil gottverwandt, zum Herrn der Erde und namentlich der Thiere als der nutzbarsten und des Widerstandes am fähigsten Geschöpfe [359]) bestellt sei. „Zu Letzterm (oder zum Wohlleben)", sagt er dann, „führt die Beschauung der himmlischen Erscheinungen, durch welche der Geist betroffen, Liebe und Sehnsucht empfindet, sie kennen zu lernen, woraus die Philosophie hervorkeimt und der Mensch, ob er schon sterblich sei, zur Unsterblichkeit geführt wird." Und so schloß sich dann weiter leicht an die Be-

357) De opif. m. p. 15. sq.: *ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν.*, de speciall. legg. p. 809.: *ψυχὴ γὰρ ἀνθρώπου σημεῖον, ἧς μετανισταμένης καὶ μετοικιζομένης τὰ ἀπολειφθησόμενα πάντα μαίνεται, στερόμενα θείας εἰκόνος. Ἐπειδὴ θνητὸς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν, τὸν ἀνωτάτω λόγον τυπωθείς.*

358) Vergl. de opif. m. p. 19.

359) Ibid. p. 34.

hauptung, daß die Seele des Menschen Gottes Ebenbild an sich trage, die andere als Folge an, daß auch sein Körper aufgerichtet worden sei, um ihm den Blick bis zum reinsten Theile des Alls, bis zum Himmel auszudehnen, damit er durch das Sichtbare das Unsichtbare klar erfasse. [360])

Unverkennbar einige Verwandtschaft mit der bisher entwickelten Ansicht Philo's über den Ursprung der vernünftigen Menschenseele durch das göttliche Pneuma hat ein anderer Lehrtypus, der sich bei ihm über denselben Gegenstand und zwar so ganz ohne einen Versuch der Ausgleichung neben dem erstern vorfindet, als wäre er unbezweifelt mit diesem identisch.

Philo glaubte nämlich die uns umgebende Luft mit einer größern Anzahl Wesen bevölkert, die den Menschen an Vollkommenheit übertrafen. Zu dieser Annahme bestimmte ihn schon der Eine Grundsatz, der in ähnlicher Weise den Plato dahin geleitet hatte, die Welt überhaupt für ein lebendes Wesen zu halten. [361]) Leben schien vorzüglicher als Mangel an Leben und darum glaubte sich Philo überreden zu müssen, daß überhaupt kein Theil dieser von dem vollkommnen Gott geschaffenen Welt ohne lebendige Wesen sein könne. [362]) Hierzu kam aber auch noch, daß ihm die Luft ein vorzügliches Recht

---

360) De plant. N. p. 217.: *ἀκόλουθον τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς* (add. *τῆς*) *κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον ἀπεικονισθείσης καὶ τὸ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς τὴν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῖραν, οὐρανὸν, τὰς ὄψεις ἀνατεῖναι, ἵνα τῷ φανερῷ τὸ ἀφανὲς εἰδήλως καταλαμβάνηται.* Ganz ähnlich qd. det. pot. insid. p. 170.

361) Tim. p. 30. A. sqq., vergl. Tennemann System der plat. Philos. Band III. S. 170.

362) De somn. I. p. 585. sq.: *οὗτός* (*ὁ ἀὴρ*) *ἐστι ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζώων ἀναπληρῶσαι.* Vergl. auch die *συμπλήρωσις τῶν πάντων* (s. oben S. 248. Note 230.), besonders aber de gigant. p. 285.: *ἀνάγκη ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ψυχοῦσθαι.*

auf Behausung von Geschöpfen zu haben schien. Oder wie? Sollte nicht ein solches dem Elemente zugeschrieben werden müssen, durch welches in allen übrigen Leben ist? „Deßwegen", sagt er de somn. I. p. 586., „spreche Niemand die vorzüglichste Gattung lebender Wesen der Luft, dem vorzüglichsten der irdischen Gegenstände, ab. — — Seien diese auch unsern Sinnen unerfaßlich. Was thut Dieß? Auch die Seele ist ja unsichtbar." [363])

Einige von diesen höhern, über menschliche Würde erhabenen, Geister glaubte nun Philo herabgestiegen auf diese Erde aus dem reinern Elemente und lehrte, daß sie durch diese neue Vermählung des Intelligenten mit der Materie zu Menschen geworden seien, [364]) worin er sich natürlich an Genes. VI. 1. als an einen Beleg anschloß. [365])

Mehre bedeutende Berührungspunkte zwischen beiden Typen legen sich hier klärlich dar. Seinem vornehmsten philosophischen Bedürfnisse wurde in beiden auf gleiche Weise Genüge geleistet. Er forderte zur Erklärung der menschlich-vernünftigen Seele außer der allgemeinen göttlichen Wirksamkeit, ohne welche überhaupt Nichts habe entstehen können, noch eine besondere Verbindung der bereits gebildeten Materie mit der höhern Intelligenz. Sie erschien in dem ersten Typus durch den Hinzutritt des Geistes Gottes, in letzterm durch die Verbindung der Luftgeister mit der Materie erwirkt, da diesen

---

363) De somn. I. p. 586. (mit Bezug auf die in der vor. Note gegebenen W.): *ὥστε καὶ ἐν τῷ λοιπῷ τιμήματι τοῦ παντὸς, ἀέρι, ζῶα γέγονε, εἰ δὲ μὴ αἰσθήσει καταληπτά, τί τοῦτο; καὶ ψυχὴ γὰρ ἀόρατον. Καὶ μὴν εἰκός γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν· διατί; ὅτι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὗτος ἐψύχωσεν· — — — — οὐκ ἄτοπον οὖν δι' οὗ τὰ ἄλλα ἐψυχώθη ψυχῶν ἀμοιρεῖν;* Ganz ähnlich de gigant. l. l.

364) De gigant. p. 285. — de plant. N. p. 216.

365) Besonders nach der Lesart *ἄγγελοι* in den LXX s. de gigant. p. 284. und Pfeiffer [opp. Ph. (Erlang. 1785. sqq. 8.) T. II. p. 358. N. g.] zu d. St.

Geistern als Bewohnern des vorzüglichsten Elements auch die Intelligenz in vorzüglichem Maße zugeschrieben werden mußte.

Als anderweites Bindemittel, durch welches sich diese beiden Typen bei Philo vorzüglich nahe legten, ist die zweite von ihm wohl beachtete und hervorgehobene Bedeutung des Wortes πνεῦμα anzusehen, nach welcher es neben dem Geiste auch die Luft bezeichnete. [366]) Leicht konnte nun Philo auf Grund dieser Doppelbedeutung hin, die Luftgeister, die wie etwa die Logi in dem Gesammtlogos, sich in dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ als Theilkräfte in der Gesammtkraft vereinigten, mit diesem selbst als gleicher Natur und gleichen Wesens achten.

Diese Aehnlichkeiten, in welchen diese beiden Lehrtypen über den Ursprung der menschlich-vernünftigen Seele unbezweifelt an einander streiften, mochten nun den Philo verleiten, sie für wirklich mit einander übereinkommend und das Herabsteigen der Luftgeister und ihre Mischung mit dem Irdischen für nichts Anderes zu halten, als für das Ueberhauchen des Gottesgeistes in die schon gebildete Sinnenwelt, wie denn eine solche Verwechselung bei Philo nicht nur in der unbedingten und nicht ausgeglichenen Nebeneinanderstellung derselben sichtbar wird, sondern auch in der Verwischung des wesentlichen Unterschiedes, der den eigentlichen philonischen Principien zu Folge noch immer die Geister der Luft von dem Geiste oder Geistern Gottes hätte trennen sollen; der aber um so ferner in den Hintergrund treten mußte, je näher sich die beiden Lehrarten selbst berühren sollten. Freilich brachte aber auch hierdurch Philo ein so großes Schwanken, als fast in keine andere, in seine Lehre von diesen Luftgeistern, und indem er sich über sie bald zu Folge seiner Principien, bald mit Rücksicht auf jene Verwechselung äußerte, übersah er noch obenein, daß nur der erste jener Lehrtypen die philosophische Aufgabe vollkommen löste, die er sich gestellt hatte.

Werfen wir nämlich einen Blick in das früher Gewonnene zurück: so sehen wir, daß die Ursache, weßhalb Philo zur

366) Vergl. de gigant. p. 287.

Erklärung der menschlich-vernünftigen Seele eine besondere sie erzeugende göttliche Kraft forderte, in seiner Ueberzeugung theils von dem wesentlichen und natürlichen Unterschiede des Vernünftigen und des Unvernünftigen, theils von der Unmöglichkeit wesentlich und natürlich Verschiedenes aus derselben Quelle abzuleiten begründet lag. Wenn er nun schon das Vernunftlose in dieser sinnlichen Welt durch eine Ueberdehnung der göttlichen Kräfte in das Materiale hervorgerufen glaubte: so mußte die besondere Gotteskraft, der Urquell der Vernunft, sollte sie anders dem philosophischen Bedürfnisse des Philo entsprechen, frei von aller Verbindung mit dem Sinnlichen, unvermischt mit irgend einem Theile der Materie rein göttlich sein. Mochte es nun auch noch vollkommner-vernünftige Geschöpfe geben als die Menschen: in ihnen konnte, so lange auch sie mit dem Sinnlichen verbunden waren, die menschlich-vernünftige Seele so wenig ihren Erklärungsgrund finden, daß vielmehr diese selbst eines gleichen Erklärungsgrundes für sich bedurften. Es geht hieraus klar hervor, daß Philo sich nicht vollkommen philosophisch verstand, wenn er die Luftgeister, die er nicht körperlos denken durfte, zu selbstständigen Inhabern der Vernunft und zu Ueberleitern letzterer in die menschliche Seele erhob, und es ist offenbar die Folge eines dunkeln Gefühls dieses seines Mißverständnisses oder eine Nachwirkung seines Grundsatzes, daß nur in dem Körperlosen die Vernunft eigenthümlich einwohne, wenn er jene Luftgeister selbst zu den wiederholtesten Malen körperlos nennt und ihnen auch sonst Eigenschaften beilegt, die nur einem im strengsten Sinne körperlosen Wesen von Philo beigelegt werden konnten. Denn die Luft selbst, aus welcher er ja diese Geister gebildet glaubte, erkannte Philo, wenn auch für ein edleres Element als die Erde, doch als sinnlich-körperlich an.[367]) „Von der Mondessphäre an," sagt er **de somn. I. p. 585.** mit den Forschern übersinnlicher Dinge (οἱ φροντισταὶ τῶν

367) Vergl. S. 190. f.

μετεώρων), „dem letzten der himmlischen Kreise, aber dem ersten derselben nach uns zu, ist die Luft bis auf die äußerste Oberfläche der Erde überall hin ausgedehnt.“ [368]) Sie waren also schlechthin, mochten sie auch noch so vorzügliche Glieder der sinnlichen Welt ausmachen, mochten sie aus noch so edler und gottesfähiger Materie gebildet sein, mochte sich mit ihnen auch in noch so vollkommner Weise der göttliche Geist vereinigt und sie zu noch reinerer Intelligenz erhoben haben, als die menschliche ist, wie alles Uebrige, was irgendwie mit der Materie verbunden war, als Abbilder des Logos und von diesem in die Materie übergeprägt zu betrachten. Auch war Philo dieser Ansicht selbst. „Die Seele des Asketen“, sagt er de somn. I. p. 582., „steigt in ungeregelter Bewegung bald auf-, bald abwärts. Fährt sie glücklich und hebt sie sich zur Höhe: so wird sie von den urbildlichen und unkörperlichen Strahlen der Quelle der Vernunft, des vollkommnen Gottes, umleuchtet. Wenn sie aber herabsteigt und nur von fern blickt, von jenen Abbildern, welche man Engel nennt.“ [369])

Allein gar oft überwog der Grundsatz, daß die Quelle der Vernunft durch nichts Irdisches getrübt werden dürfe, alle

368) S. auch de conf. ling. p. 342.

369) Die Stelle im Urtexte lautet so: *ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσεσιν ἀνωμάλοις πρός τε εὐφορίαν καὶ τοὐναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινὰ ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦσα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορᾷ, τῶν ἐκείνων εἰκόσιν [ἀθανάτοις λόγοις], οἷς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.* Ich habe in der Uebersetzung die W. *ἀθαν. λόγ.* hinweggelassen. Da von den Luftgeistern hier die Rede sein muß, indem unter den *ἀρχετύποις — θεοῦ* nur die Logi verstanden werden können und außer wenn jener oder dieser gedacht wird nirgends bei Philo Engel erwähnt werden: so werden in dieser Stelle, wenn man die Lesart unverändert beibehält, die Luftgeister mit dem Namen Logi bezeichnet. Da diese einzige Ausnahme gegen die durchgreifende philonische Terminologie streiten würde: so halte ich diese Worte für ein am falschen Orte eingerücktes Glossem zu den Worten *ταῖς ἀρχετύποις* u. s. w.

Rücksicht auf anderweit Gebilligtes [370]) und indem er eben diese Geister als solche Quelle betrachtete, nannte er sie dennoch, wie erwähnt, wiederholt körperlose Seelen. [371])

Diese Bezeichnung konnte nun schon auch noch bei Festhaltung der materialen Wesenheit dieser Luftgeister einige Entschuldigung zulassen, da Philo diese höhern Vernunftwesen doch aus einem weit reinern Elemente gebildet dachte, als die Menschen und folglich jene ungleich weniger körperlich waren, als diese. Es hätte also vielleicht auch erlaubt sein mögen, sie im Gegensatze gegen die ungleich gröbern menschlichen Körper unkörperliche zu nennen. [372]) Allein unentschuldigbar bleibt es, wenn Philo durch die Namen und die Prädicate, die er ihnen beiden gemeinschaftlich beilegen konnte, zur Bequemlichkeit verwöhnt und durch jenes anderweite Interesse in Betreff des Ursprungs der vernünftigen Menschenseele bestochen, seinen Luftgeistern nun auch fernerweit beilegte, was sich nach ihm, wie

---

370) Diese Verwechselung erleichternd wie erweiternd trat allerdings noch das andere Moment hinzu, daß die Schrift die Mittelwesen überhaupt mit dem Namen der Engel belegte, der sich dann auf die verschiedenen von Philo aufgestellten Gattungen gemeinschaftlich übertrug und diese in so nahe Berührung brachte, daß die Grenzen derselben unscheinbar zu werden anfingen und auch die Luftgeister und Logi nicht mehr scharf auseinander gehalten wurden. Für Letzteres ein besonderer Beweis in Note 369., falls die vorgeschlagene Aenderung nicht Statt haben sollte. — Im Allgemeinen hierzu zu vergleichen die Stelle de gigant. p. 286., welche nur Einer Wesensgattung (ὑποκείμενον) überweltlicher Mittelwesen einen Platz einräumt. Die Worte: *ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα ἔν τε καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον διανοηθεὶς ἄχθος βαρύτατον ἀποθήσῃ, δεισιδαιμονίαν.*, wie denn auch in Wahrheit alle dergleichen Zwischenwesen in Folge der pantheistischen Grundsätze des Philo auf gleiche Weise *δυνάμεις θεοῦ* von ihm genannt werden konnten, de plantat. N. p. 216.

371) De conf. ling. p. 345.: *ἔστι — — κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς κ. τ. λ.*, de plant. N. p. 216. u. ö.

372) Doch ist es schon bedenklicher, wenn Philo de somn. I. p. 586. von ihnen sagt, sie seien *νοῦς ὅλος δι' ὅλων καθαρώτατος.*

Dieß aus seinen anderweiten Lehrsätzen hervorgeht, nur mit der durchgängigen Freiheit von Körper und Materie vertrug, die allerdings das Erklärungsprincip der menschlich-vernünftigen Seele für sich ansprach.

Die Materie war ihm Trägerin der persönlich-[373]) sündlichen Unvollkommenheit. Es konnte demnach eben so wenig einige persönliche Unvollkommenheit ohne Materie von ihm gedacht werden, als daß er Etwas als persönlich vollkommen gut hätte ansehen können, so lange es noch das Materiale an sich trug. Da nun Philo einmal um der Erfahrung, die eine Verschiedenheit der Individualität in dieser sinnlichen Welt forderte, einigen Anhalt in seinen Principien zu gewähren, in der (freilich, wie er sonst meinte, eigenschaftslosen) Materie verschiedene Grade der Empfänglichkeit für die geistig-schaffende Wirksamkeit Gottes annahm: so hätte man Nichts weiter dagegen einwenden mögen, wenn er den höhern vernünftigen Wesen, die aus einem weniger unvollkommnen Theile der Materie gebildet sein sollten, mit einer reinern Natur [374]) ein höheres Glück und einen bedeutendern Wirkungskreis eingeräumt hätte, als den Menschen, deren geistiges Leben und darum

---

373) Nicht wesentliche, welche auch ohne Materie denkbar war, wie Dieß ja bei den göttl. Kräften der Fall war, die doch nicht in gleicher Vollkommenheit mit dem Urwesen gedacht werden konnten (s. S. 269. N. 274.). Diese waren aber doch für ihren einmal wesentlichen Zustand vollkommen. Erst mit der Materie und dem Körperlichen entstand die Möglichkeit freier, persönlicher Unvollkommenheit oder Sünde, wie wir bald näher sehen werden.

374) Dieß sogar nothwendig, da nach den später noch näher zu erläuternden Sätzen je reiner die Materie, desto vollkommner das Geschöpf gedacht werden mußte. Deßhalb konnte Philo böse Engel d. h. Wesen reinerer Natur und doch bösartiger als die Menschen nicht denken. Er polemisirt auch gegen solchen Aberglauben der Menge und versteht unter bösen Engeln einzig die, welche ergriffen von Liebe zu dem Irdischen sich diesem näher vermählen und Menschen werden de gigant. p. 285. sq. Dunkel ist die Stelle de provid. §. 81.

auch Wirken und Glück vermöge der gröbern Materie, die sie trugen, größern Störungen ausgesetzt war. Er konnte noch ohne weitere Widersprüche von seinem Standpunkte aus befürchten zu müssen sie Engel nennen,[375]) den Logis zu Genossen geben und mit diesen für das Wohl der Menschen thätig achten.[376]) Allein wesentlich verändert wurden diese Behauptungen und mit seinen Grundsätzen unverträglich, wenn er sie frei sprach von aller Sündlichkeit und die, welche er noch mit Materie verbunden denken mußte, unerfaßlich sein ließ vom Bösen.[377]) Was wäre dem Göttlichen selbst für ein Vorzug geblieben, wenn es nicht eben dieser war, daß es unerfaßlich vom Bösen in einer unbegrenzten Vollkommenheit vorleuchte?

So ungereimt nun diese vollkommne Makellosigkeit der höhern vernünftigen Wesen in ihrer Verbindung mit der Ma-

375) De gigant. p. 284. Dieß dann freilich nicht in dem vollen Umfange in welchem bei dem Logos und den Logis geschah, s. S. 259. Note 259., aber doch wol in der vorsehenden Wirksamkeit (s. l. l. p. 285.: *αἷς* [nämlich der nicht zur Materie übergegangenen Luftgeister] *ἀφιερωθείσαις καὶ τῆς τοῦ πατρὸς θεραπείας περιεχομέναις ὑπηρέτεσι καὶ διακόνοις ὁ δημιουργὸς εἴωθε χρῆσθαι πρὸς τὴν τῶν θνητῶν ἐπίστασιν.*) de conf. ling. p. 345. Der Begriff eines Engels war demnach weiter als der Begriff des Logos, weßhalb auch beide theils verbunden, theils geschieden neben einander herlaufen, s. leg. alleg. III. p. 93. 94. — De sacrif. p. 131. bestimmt er die Engel überhaupt dahin: sie seien *στρατὸς θεοῦ, ἀσώματοι καὶ εὐδαίμονες ψυχαί.*

376) De conf. ling. p. 345. — de somn. I. p. 586.

377) De conf. ling. p. 346.: *κακίας ἀμέτοχοι.* Diese Inconsequenz kehrte in seinen Ansichten über die Sterne zurück, die, weil noch entfernter von dem eigentlichen Stützpunkte der Materie, der Erde, ihm noch geistiger und göttlicher zu sein dünkten als selbst diejenigen unter den Luftgeistern, die niemals zu einer nähern Verschmelzung mit dem Irdischen herabgestiegen waren, de gigant. p. 285. Er erkannte jedoch an, daß sie nicht ganz körperlos seien, indem sie doch mit den Sinnen wahrgenommen werden könnten, de mundi opif. p. 33. Nichts destoweniger erklärte er auch sie für *ἀνεπίδεκτα παντὸς κακοῦ* ibid. p. 16. und *ἀκηράτους* de gigant. l. l.

terie war: so war sie doch nicht die einzige Ecke, an welche diese anstieß. Vielmehr rächte die Aufstellung und Vermischung der beiden Lehrtypen, die in dem Streben die beiden Stellen der Genesis II. 7. und VI. 1. zugleich festzuhalten und zu vereinigen ihre vorzüglichste Nahrung fand, sich noch sichtlicher. Denn wenn Philo, um die Würde der menschlichen Vernunft durch den Adel ihres Ursprungs zu erhöhen, die Luftgeister, gleichsam die Ahnen der Menschen und natürlichen Inhaber seiner vernünftigen Seele, sich selbst widerstreitend, von jeder Berührung der Materie, von jedem Makel der Bösartigkeit losgeschieden hatte: so übersah er, daß diese selbe Mühe auf der andern Seite die Unterlage untergrub, auf welcher seine ganze Ansicht überhaupt ruhen konnte.

Je entschiedener nämlich Philo die geistigen Kräfte und das Glück dieser Geister im Vergleiche zu den menschlichen hervorhob: desto schwieriger mußte es sein, Gründe aufzufinden, durch welche es klar werde, was sie wol bewogen habe, ihre frühere glücklichere Lage zu verlassen und sich durch eine engere Verbindung mit der Materie in ein Unglück zu stürzen, welches eben so schwer zu ertragen, als leicht vorherzusehen gewesen war; und wenn er behauptete, daß sie vom Bösen nicht erfaßt werden könnten: so sprach er ausdrücklich die Unmöglichkeit seiner eignen Annahme aus; denn so viel leuchtete klärlich ein, daß in Folge seiner Grundansicht über die nothwendige Nichtswürdigkeit der Materie, die bei jeder Vereinigung mit dem Göttlichen entkräftigend auf dieses wirke, [378]) jede fernere Verbindung des selbstständig Intelligenten mit der Materie als ein tiefer Fall desselben, und der Körper als ein entehrendes Gefängniß des Geistes betrachtet werden müsse [379]) und dagegen die anderweite Ansicht, die Philo einmal andeutet, nur eine sehr partiale Geltung haben könne, bei welcher er als Ursache, warum eine reinere Intelligenz sich mit der gröbern Ma-

378) S. S. 196. f.

379) Worüber das Genauere bald.

terie verbunden habe, ihren Wunsch, auch das Irdische zu beschauen und näher kennen zu lernen angibt. [380])

Uebrigens läßt sich schon aus diesen mannichfachen Anstößen, welche diese Lehre von den höhern Geistern in dem Gesammtkreise philonischer Weisheit fand, an sich mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, was sich auch durchgängig bewährt, daß sie in diesem noch lange nicht zu jener Bedeutsamkeit gediehen war, welche ihr die späteren alexandrinischen Philosophen beilegten, denen sie so sehr behagte, daß sie ihr einen Ehrenplatz in ihren philosophischen Systemen einräumten und lieber anderweite Ansichten möglichst ihr accommodirten, als daß sie sie hätten fallen lassen. Dagegen werden wir bei Philo nur noch einige schwache Anklänge an diese Lehre überhaupt und den besprochenen Lehrtypus insbesondere in dem Fortgange dieser Darstellung durchhören.

Als Hauptresultat seiner bisherigen Untersuchungen über die durch die Erfahrung gegebene Verschiedenheit der weltlichen Gegenstände hatte sich nun die Ueberzeugung hervorgebildet, daß die menschlich vernünftige Seele sich wesentlich von allen andern unterscheide und über alle andere erhaben sei. Zwar mochte Alles, was in der Welt sich unter intelligenten Formen offenbarte — und was hätte nicht auf solchen Vorzug Anspruch gemacht? — göttlich genannt werden; denn einen Unterschied zwischen Intelligentem und Göttlichem erkannte Philo nicht an: aber in welch' ungleich höherem Sinne war bei ihm die vernünftige Seele göttlichen Geschlechts! Alles Uebrige außer ihr

---

380) De conf. ling. p. 331.: *οἱ κατὰ Μωσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες· αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δή ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ. Εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν. Ἐπειδὰν οὖν ἐνδιατρίψασαι σώμασι τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ δι' αὐτῶν πάντα κατίδωσιν ἐπανέρχονται ἐκεῖσε πάλιν, ὅθεν ὡρμήθησαν τὸ πρῶτον, πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον, ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένον δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρῴκησαν νομίζουσαι.*

war durch die innigste Verbindung des Göttlichen mit dem Materialen entstanden, die Kraft des Göttlichen war in ihm gebrochen, wenn auch das Wesen desselben nicht vernichtet; sein selbstständiges, schöpferisches, freies Wirken war geschwunden, nur Schatten noch von jenem waren geblieben, nur Spuren, die heller oder minder hell hervortraten, je nachdem sie in edlere und unedlere Materie sich übergeprägt hatten. Die menschlich vernünftige dagegen war als solche rein göttlich, sie war im eigensten Sinn ein Ausfluß, ein Sprößling des Göttlichen.

Somit war allerdings ein Einwand zurückgedrängt, der ihm wol früher entgegen gelegt werden konnte, als er Alles, was nur immer den Sinnen erfaßlich vorlag, für göttlichen Ursprungs, ja, für göttlichen Wesens achtete. Denn vermochte das Göttliche das Urgöttliche zu schauen, wie Dieß von Philo ausgesprochen war: so schien auch Alles in der Welt auf solches Schauen einen gerechten Anspruch erheben zu können, dem doch die Erfahrung, wenn irgend etwas Anderem, sichtlich widersprach. Dieser Einwand trat nun zurück. Eben nur das Göttliche vermochte die Anschauung des Höchsten anzustreben und nur Eines unter allen weltlichen Dingen war lauter göttlich — die menschlich-vernünftige Seele.

An solche Entgegnung dieses am nächsten liegenden Einwandes schloß sich nun aber ein anderer geradehin entgegengesetzter sehr natürlich an, der auch berücksichtigt sein wollte: Wie viel zählte man denn Menschen aus ihrer Gesammtzahl, die trotz Dessen, daß ein rein vernünftiger, ein rein göttlicher Geist in ihnen wohnte, stark genug am Geiste waren, um sich in diesem vollkommnen Sinne gottverwandt zu fühlen; oder wie Viele zählte man ihrer, die ihre Wünsche auch nur bis zu der Sehnsucht das Göttliche zu schauen geläutert hatten? War das rein Göttliche als solches befähigt, Gott zu schauen, wie er ist; und war der menschlich-vernünftige Geist als solcher göttlich: wie mochte es kommen, daß thatsächlich so wenige Menschen, wenn schon alle Träger dieses rein göttlichen Geistes, eines solchen Schauens genossen und wozu waren denn

alle philosophischen Untersuchungen, wozu alle die schwierigen und nun scheinbar kleinlichen Mittel nöthig, die Philo zur Erreichung dieses Ziels empfahl, als: Unterricht, Selbsterkenntniß, Askese und wie sie sonst Namen haben mögen, die wir späterhin in den Mittheilungen über seine Ethik kennen lernen werden? Was konnte fehlen, wo weder Sehnsucht zum Ziele fehlen konnte, noch Kraft, solcher Sehnsucht zu willfahren? —

Doch auch dieser Einwand verletzte die philonischen Speculationen nicht. Denn wenn Philo behauptete, daß der menschliche Geist, als solcher, eine völlig und rein göttliche Substanz sei, die denn freilich an sich Gott hätte schauen können: so war er doch fern davon, von dem Menschen als Gesammtwesen Solches zu prädiciren. Vielmehr überzeugte ihn dasselbe Ansehen, welches Philo der Erfahrung auf seine philosophischen Entscheidungen einräumte, als er ihr zu Folge eine Verschiedenheit der sinnlichen Gegenstände in Rücksicht auf ihre Gottesnähe annahm, die vernünftige Menschenseele darin vor Allem auszeichnete, deßhalb zur Erklärung ihres Ursprungs eine besondere Gotteskraft annahm und dieß Alles mit seinen philosophischen Principien, aus denen es so wenig an sich abgeleitet werden konnte, daß es mit ihnen nicht einmal recht verträglich schien, auf die Weise in Zusammenhang setzte, wie wir Dieß bisher ins Einzelne gehend darzulegen bemüht waren; dasselbe Ansehen der Erfahrung überzeugte ihn auch, daß der Mensch keineswegs allein aus einer vernünftigen Seele bestehe, nicht in seinem Ganzen der Klasse vernünftiger Wesen angehöre, sondern daß er auch einem Theile nach zu den vernunftlosen gezählt werden müsse, ja, daß sich aus allen 3 Klassen der letztern, der nur leidenden Beschaffenheit, der natürlichen und der Seelen-Kräfte [381]) sich Etwas in ihm vorfinde. Phi-

381) Der Mensch hatte demnach eine doppelte Seele, eine vernünftige, als Princip der Selbstbestimmung und eine vernunftlose, als Princip des Lebens, cf. qd. det. pot. insid. p. 170. — de specc. legg. edit. opp. Mang. T. II. p. 356. — qu. rer. div. h. p. 489. Er nennt diese deßhalb διμερής, vergl. de congressu quaer.

lo führt Dieſes aus leg. alleg. II. p. 1091.: „Die nur leidende Beſchaffenheit“, ſagt er, „iſt auch dem Unbeſeelten eigen, Steinen und Hölzern; die Knochen in uns, die den Steinen ähneln, haben ebenfalls Theil an ihr. Die natürlichen Kräfte erſtrecken ſich auf die Gewächſe, aber auch bei uns ſind die Nägel und Haare den Gewächſen ähnlich — — —. Eine Seele haben auch die vernunftloſen Geſchöpfe, aber auch unſer Geiſt hat Etwas, was den Seelen der vernunftloſen Geſchöpfe entſpricht.“ So lehrte ihn denn die Erfahrung den Menſchen als ein Gemiſch beider Naturen, [382]) als ein Weſen kennen, das, wie die Welt in ihrem Großen und Ganzen, das

---

erudit. grat. p. 428. — Sie iſt ihm aber auch *τριμερής*, wenn er in platoniſcher Weiſe in der *ψυχὴ ἄλογος* den *θυμός*, den Drang thätig zu ſein und die *ἐπιθυμία* das Begehrungsvermögen unterſcheidet, vergl. de conf. ling. p. 323. Dieſe Kräfte theilte Philo denn auch wie Plato den einzelnen Theilen des Körpers zu, *τὸ λογικὸν* dem Kopfe, *τὸ θυμικὸν* der Bruſt, *τὸ ἐπιθυμικὸν* dem Unterleibe leg. alleg. I. p. 58. III. p. 82. Er pflichtet jedoch auch anderwärts der ſtoiſchen Eintheilung der menſchlichen Kräfte in 8 Theile bei, vergl. de mundi opif. p. 27.: *τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῇ σχίζεται πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον.* — quod deter. pot. ins. p. 185. — leg. alleg. I. p. 42. Oft theilt er auch den Menſchen ſchlechthin in Körper und Seele leg. alleg. III. p. 90. — de sacrif. p. 149. u. ö.

382) *διφυὲς ζῶον* qd. det. pot. insid. p. 170. — *ἐξ ἀλόγου καὶ λογικῆς συνυφανθεὶς φύσεως* de profug. p. 461. Es kehrt ſehr oft wieder, daß der Menſch von Philo mit Namen genannt wird, die ein Gemiſch und Aehnliches bezeichnen. So heißt er *συμφόρημα* de sacrif. p. 149., *ὕφασμα*, *πλέγμα*, *κρᾶμα*, *σύνδετον ζῶον* de temulantia p. 255., *σύγκραμα* de nom. mutat. p. 1073., *συγκρίμα* quod det. pot. ins. p. 170., *σύστημα* de migrat. Abrah. p. 404., *κατασκευὴ σύνδετος* de mundi opif. p. 30. Doch Dieſes keineswegs immer mit alleiniger Rückſicht darauf, daß das Vernünftige mit dem Vernunftloſen in ihm vereinigt ſei. Bisweilen ſoll dadurch vielmehr der Menſch nur in Gegenſatz gegen das Unreine treten, in welchem überhaupt keine Mehrheit iſt. Vergl. leg. alleg. II. p. 1007.

Vernünftige und das Vernunftlose, den Himmel und die Erde verband, und so gleichsam selbst eine kleine Welt bildete, wie ihn denn auch Philo zu den wiederholtesten Malen in diesem Sinne mit diesem Namen bezeichnet. Mit leichtem Widerspiele erschien dann auch die Welt als großer Mensch,[383]) im passenden Vergleiche; denn war die Welt nach Philo durch den Verband der Intelligenz mit der Materie entstanden: so rief eine wiederholte Vereinigung beider den Menschen hervor.

Der sinnlich-sichtbare Mensch war also ein Doppelwesen, gemischt aus vernünftigem und vernunftlosem Elemente. Philo konnte ihn darum nicht in allen seinen Theilen als ein Erzeugniß des göttlichen Geistes betrachten, sondern nur in wie weit er der Vernunft theilhaftig war forderte und erlaubte er die unmittelbare und höhere Gotteskraft zu dem Erklärungsgrunde seines Daseins; denn eben nur diese Vernunft in ihm schied sich wesentlich von allem übrigen Geschaffenen aus und führte ihn zu Gott. Es wäre grundlos und widersprechend gewesen, wenn Philo den besondern göttlichen Einfluß auch auf die vernunftlosen Theile des Menschen übergedehnt hätte, die er ja selbst mehr oder weniger mit den übrigen vernunftlosen Gegenständen der sinnlichen Welt übereinstimmend glaubte. Sie fanden ihren Erklärungsgrund in gleicher Weise, wie diese entstanden gedacht wurden. Die Intelligenz, die auch in diesen Formen vorlag, forderte als Urheberin eine intelligente Ursache, welche, weil Planloses dem Intelligenten entgegensteht, sich einen Plan oder in Rücksicht auf die verschiedenen Theile des Vernunftlosen im Menschen sich Pläne entwarf, wie sie ihn bilde. Mit Wenigem in Phi-

---

383) Die Welt *ὁ μέγιστος καὶ τελειότατος ἄνθρωπος* de migrat. Abrah. p. 422. — quis rer. div. haer. p. 502.: *ἐθάῤῥησαν ἔνιοι καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ τὸ βραχύτατον ζῶον, ἄνθρωπον, ἴσον ἀποφῆναι, κατιδόντες, ὅτι ἑκάτερον ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καθέστηκε λογικῆς, ὥστε καὶ ἐναλλάττοντες βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι.*, de poster. C. Mg. T. I. p. 236. — de plant. N. p. 218. — de vita Mos. I. p. 673.

lo's Sprache: Nicht das göttliche Pneuma allein, auch der Logos, oder die Logi wirkten mit ihrer Kraft zur Hervorbringung der erdbewohnenden Menschen.

Es bedarf Dieß noch einiger Worte zur Erklärung, indem durch diese die Gränze, wie ich hoffe, klar dargestellt werden kann, die zwischen dem Pneuma und dem Logos bei Philo läuft. Der Logos als die geistige Welt umfaßte allerdings auch die Idee des Menschen, wie er ja die Ideen oder Pläne zu allen Einzeldingen enthielt, die sich in der sinnlichen Welt wiedergaben, allein nur des Menschen, in wie weit er, vernunftlos, mit intelligenter Form bekleidet war. Denn es war bei Festhaltung einer stets gleich vollkommnen Wirksamkeit Gottes, welcher Philo alles Uebrige nachsetzte, unmöglich, den Menschen (die Idee des Menschen) in der geistigen Welt, den Philo den himmlischen nannte [384]) und von jeder vergänglichen und überhaupt irdischen Wesenheit frei glaubte, geistiger und göttlicher zu denken, als irgend eine der übrigen Ideen der Geisterwelt; zu keiner war noch irgend etwas Materiales hinzugetreten. [385]) Glaubte nun Philo auf das Zeugniß der Erfahrung hin sich überzeugt halten zu müssen, daß der Mensch, wie er in der Wirklichkeit vorlag, oder „der irdische, aus der zerstreuten Materie, welche man Staub nennt, zusammengebildete Mensch“ [386]) wesentlich gottverwandter sei, als alle übrigen sinnlichen Dinge; glaubte er ferner, daß zur Erklärung dieses Unterschieds das Einwirken einer besondern Gotteskraft angenommen werden müsse: so konnte diese die Vernunft erweckende, die menschliche Gottesverwandtschaft erzeugende göttliche Segenskraft, die er eben Pneuma nannte, nicht

384) Leg. alleg. I. p. 46.: *τὸν οὐράνιον ἄνθρωπον ἀφθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχον.* — ibid. p. 57. *ὁ τέλειος ἄνθρωπος* genannt, s. oben S. 256. Note 252.

385) *αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν* ibid. p. 45. s. oben Note 252.

386) *ὁ γήϊνος, ὃς ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη* ibid. p. 46.

nicht in der geistigen Welt selbst oder im Logos thätig sein, sondern er mußte, wie er Dieß auch ausdrücklich behauptete, annehmen „daß Gott die erdgewordene, dem Körper bereits befreundete Intelligenz seines göttlichen Geistes gewürdigt habe“.[387]) Und Zeugniß hierfür schien ja auch die Schrift zu geben, wenn sie (Genes. II. 7.) lehrte: „Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm und ihm (diesem Staubgebilde) Odem des Lebens ins Angesicht hauchte“.

So kam Philo sehr natürlich zur Annahme einer Mehrheit schöpferischer Kräfte zur Erklärung des Menschen, wie er in der Wirklichkeit vorlag, deren Wirksamkeit er dann auch folgerecht auf den Menschen allein unter allen sonstigen sichtbar-sinnlichen Gegenständen der Erde beschränkte, da in deren Kreise sich keine anderweiten vernünftigen Wesen darstellten,[388]) wobei er es denn, wie man im Voraus vermuthen kann, nicht übersah auf den zufällig günstigen Umstand aufmerksam zu machen, daß auch Moses gerade von den Schöpfern des Menschen in der Mehrzahl redet. Vielmehr berief er sich hierauf für seine Zwecke zu den wiederholtesten Malen. „Moses“, sagt er de profug. p. 460., als er über die Weltschöpfung philosophirt, „behauptet, daß alles Uebrige von Gott hervorgebracht werde, bei dem Menschen allein erklärt er, daß jener sich der Beihülfe Anderer bedient habe; denn „„Gott sprach:““ sagt Moses Genes. I. 26., „„Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde,““ und deutet durch das: Lasset

387) l. l.: *ηὔξησεν ὁ θεὸς τὸν γηγενῆ καὶ φιλοσώματον νοῦν πνεύματος θείου ἀλλ' οὐχὶ τὸν κατὰ τὴν ἰδέαν γεγονότα καὶ τὴν εἰκόνα ἑαυτοῦ.*, de opif. m. p. 30.: *τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναί φησιν ἐκ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου.*, leg. alleg. I. p. 55.

388) Für die Luftgeister mußte er natürlich einen ähnlichen Entstehungsproceß postuliren, dessen er jedoch nicht Erwähnung thut.

uns auf eine Mehrzahl hin. Es könnte nun wol Jemand in Ungewißheit sein" (fügt Philo an einem a. O. bei),[389] „warum er allein des Menschen Schöpfung nicht Einem Bildner, sondern anscheinend mehren übertragen habe. Denn sollte wol Der, dem Alles Gehorsam leistet, irgend Eines bedürfen? Oder wie? Als er den Himmel schuf und die Erde und das Meer bedurfte er keines Mitarbeiters, den Menschen aber, dieß so kleine und hinfällige Geschöpf, vermochte er nicht ohne Beistand Anderer allein für sich selbst herzustellen?" Philo konnte nach dem früher Angeführten sicher nicht in Verlegenheit sein, diese Erscheinungen zu deuten, wenn er auch bescheiden einräumt, daß Gott allein die wahre Ursache wissen möge. In dem Frühern war die Lösung schon gegeben, die wir de profug. l. l. finden. „Der Vater des Alls", sagt er, „unterredet sich hier mit seinen Kräften (den Logis), denen er den sterblichen Theil unserer Seele zu bilden übergab, daß sie seine Kunst nachahmen möchten, (die er bewies) als er das Vernünftige in uns schuf." Diese Fassung der Antwort war jedenfalls die seiner eigensten Ansicht am meisten oder vielmehr allein entsprechende; und war auch die andere, die sich bei ihm findet, mit ihr verwandt: so hatte sich doch zugleich mit einer etwas andern Wendung etwas Fremdartiges und Anstößiges in der philonischen Gedankenreihe daran geknüpft. Sie findet sich öfter wiederholt.[390] Wir entnehmen die Darstellung aus dem B. de mund. opif. p. 16.: „Unter dem Vorhandenen", sagt hier Philo, „ist Einiges weder der Tugend noch des Lasters fähig, wie die Pflanzen und die unvernünftigen Geschöpfe, jene weil sie seelenlos sind und von einer natürlichen Kraft bestimmt werden, die selbst der Vorstellung unfähig ist. Diese weil sie des Geistes (im strengern Sinne) und der Vernunft entbehren. Denn gleichsam Wohnsitz der Bosheit, wie der Tugend ist der Geist und die Vernunft, in welchem diese

389) De mund. opif. p. 15.

390) De conf. linguar. p. 345. sq. — de profug. p. 460.

ihrer natürlichen Beschaffenheit gemäß verweilen. Anderes ist nur der Tugend theilhaftig, wie die Sterne — — — —. Anderes endlich ist gemischter Natur (μικτῆς φύσεως), wie der Mensch, der das Entgegenstehende in sich aufnimmt, die Einsicht und die Thorheit, die Mäßigung und die Zügellosigkeit, die Männlichkeit und die Feigheit, die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit und um es kurz zu sagen: Gutes und Böses, Schönes und Schändliches, Tugend und Laster. Dem Vater aller Dinge, Gott, ist es nun vollkommen angemessen, wenn er das Vortreffliche durch sich allein schafft, wegen der Verwandtschaft desselben mit sich selbst. Auch wenn er das Gleichgültige (ἀδιάφορα) hervorbringt, ist es nicht unanständig; denn dieß ermangelt eines Gegensatzes gegen ihn und der Bosheit. Die gemischten Gegenstände zu bilden steht ihm aber theils zu, theils nicht zu. Es steht ihm zu wegen der beigemischten vortrefflichern Idee; es steht ihm nicht zu wegen der entgegengesetzten schlechtern. Deßwegen sagt Moses allein bei dem Ursprunge des Menschen, daß Gott gesprochen habe: „„Wir wollen Menschen schaffen““, was die Hinzunahme Anderer als Mitarbeiter andeutet, damit, wenn der Mensch bei untadeligen Absichten und Thaten recht handelt, es Gott dem Herrn über Alles zugeschrieben werde, im Gegenfalle Andern, seinen Untergebenen. Denn dieser Gott kann seinem Erzeugten nicht Ursache von irgend etwas Bösem sein.“ Hier also und ähnlich öfter ein anderer Grund für die Mehrheit schöpferischer Potenzen bei Hervorbringung des Menschen.[391]) Einiger Zusammenhang zwischen diesem und dem frühern exegetisch-philosophischen Versuche liegt Jedem klar vor. In beiden war und blieb doch die Fähigkeit des Menschen zu vernünftiger Selbstbestimmung neben seinem sinnlichen Bestandtheile die Unterlage zur Beantwortung der Frage: wie der Mensch allein mehren Schöpfern sein Vorhandensein zu verdanken haben möge — denn auf das Vorhandensein menschlicher Freiheit

391) Ein listiger Mittelweg ist eingeschlagen de nom. mut. p. 1049.

war ja auch die Möglichkeit menschlicher Tugend hingewiesen —;[392]) allein sie war in beiden auf verschiedene, sich nicht eben freundlich berührende, Weise gefaßt. Während der frühern Ansicht gemäß die Vernunft des Menschen überhaupt, das Vermögen sich selbst zu bestimmen an sich, also die Fähigkeit zwischen Tugend und Laster selbstständig zu wählen dem Philo Zeuge daß er göttlichen Geschlechts sei und Mitgabe des letztern zu sein schien: schränkte er sich dann dahin ein, daß der Mensch nur insofern er gut zu handeln vermöge Gottes Geschöpf sein könne. Der Grund solcher Einschränkung ist offenbar ein philosophisches Mißverständniß. Philo fürchtete Gott selbst als Urheber des Bösen zu bezeichnen, wenn der freie Wille desselben nächste Quelle, Gott aber wieder der Urheber dieses sein sollte, und die innersten Fugen seines philosophischen Gebäudes wären erschüttert worden, wäre er jemals davon abgewichen, daß Gott die unveränderlichste Summe aller Vollkommenheit und die unversiegbare Quelle derselben sei.[393]) Darum wagte er es nicht die besondere dem Menschen eigenthümliche Fähigkeit, sich selbst auch zum Bösen frei

---

392) S. Seite 301. ff.

393) De agricult. p. 206.: *εἰσί τινες οἱ τὸ εὐσεβὲς ἐν τῷ πάντα φάσκειν ὑπὸ θεοῦ γενέσθαι, τά τε καλὰ καὶ τὰ ἐναντία περιγράφοντες· πρὸς οὓς ἂν λέγοιμεν, ὅτι τὸ μὲν ὑμῶν ἐπαινετόν ἐστι τῆς δόξης, τὸ δ' ἔμπαλιν ψεκτόν· ἐπαινετὸν μέν, ὅτι τὸ μόνον θαυμάζει τίμιον, ψεκτὸν δέ, παρ' ὅσον ἄνευ τομῆς καὶ διαιρέσεως. Ἔδει γὰρ μὴ φύραι καὶ συγχέαι· οὐ πάντων ἀθρόως ἀποφήναντας αἴτιον, ἀλλὰ μετὰ διαστολῆς μόνων ὁμολογῆσαι τῶν ἀγαθῶν.*, de prof. p. 463. Hieran schließt sich auch eine eigentlich eben so inconsequente Behauptung, daß Gott das Gute selbst thue, das Ueble aber durch seine Kräfte geschehen lasse. Vergl. de conf. ling. p. 346.: *μόνον ἀγαθῶν ἐστιν ὁ θεὸς αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενὸς τὸ παράπαν· ἐπειδὴ καὶ τὸ πρεσβύτατον τῶν ὄντων καὶ τελειότατον ἀγαθὸν αὐτὸς ἦν. Ἐμπρεπέστατα δὲ τὰ οἰκεῖα τῇ ἑαυτοῦ φύσει δημιουργεῖν, ἄριστα τὸν ἄριστον, τὰς μέντοι κατὰ πονηρῶν κολάσεις διὰ τῶν ὑπ' αὐτὸν βεβαιοῦσθαι.*, de profug. p. 460. — de Abrah. p. 370.

zu bestimmen und dieß zu üben, die diesen nicht minder wesentlich von den übrigen sinnlichen Gegenständen ausschied, als die entgegengesetzte, auf gleiche Weise, wie diese, von einer unmittelbaren, göttlichen Wirksamkeit abzuleiten. Wie wenig berücksichtigte er doch, was ihm nicht ganz entging, [394]) daß dieß sein allzuängstliches Streben, auf die göttliche Natur auch nicht den Schein des Bösen fallen zu lassen, die Klage, daß er Böses zu dem Urgrunde alles Guten mische, erst begründe! So lange nämlich das Böse der freien Selbstbestimmung des Menschen gemäß geschah, so lange hatte auch der Mensch allein, mit der Fähigkeit sich anders zu bestimmen, die Verantwortlichkeit, warum er sich gerade für das Böse bestimmt habe und es berührte Gott gar nicht, daß die Menschen doch zuletzt erst durch ihn in den Stand gesetzt worden seien, böse zu handeln. Denn wollte sie Gott zu freier Tugend erheben: so war Dieß in keiner Weise möglich, wenn er ihnen nicht das Gegentheil eben so offen ließ, wie es denn auch für ihn selbst, eben als für den Vollkommensten an sich offen stand. [395]) — Wahrheiten, die wir zwar alle bei Philo ausgesprochen finden, zu deren lebendig-klarer Anschauung er sich aber unmöglich erhoben haben konnte, da sie mit der öftern Wiederholung jener beschränkten und schädlichen Vorsichtsmaßregel gepaart sind —; denn so bald er es unternahm, die bösen Potenzen auf die natürliche Unvollkommenheit der niedern Götter zurückzuführen, denen, wie bei Plato, [396]) Theil an der Schöpfung des Menschen zugestanden ward: so schwebte diese Annahme ohne sichere

---

394) De mund. opif. p. 34.: *τὴν λογικὴν ἐν θνητῷ φύσιν κατεσκευακὼς αὐτοκίνητον, ὅπως ἀμέτοχος αὐτὸς ᾖ κακίας.*, qd. deter. pot. insid. p. 177.: *οὐ γὰρ ὡς ἔνιοι τῶν ἀσεβῶν τὸν θεὸν αἴτιον κακῶν φησὶ Μωσῆς, ἀλλὰ τὰς ἡμετέρας χεῖρας,* (mit Beziehung auf die zu erläuternde Stelle Genes. IV. 29.), *συμβολικῶς τὰ ἡμέτερα παριστὰς ἐγχειρήματα καὶ τὰς ἐκουσίους τῆς διανοίας πρὸς τὸ χεῖρον τροπάς.*

395) Dieß erkannte Philo ausdrücklich an de creat. princip. p. 728 — de ebriet. p. 241.

396) Tim. p. 41. sqq.

Unterlage in der Luft. Seine niedern Götter waren immer Götter, d. h. sie waren frei von aller Materie, frei von aller persönlich-sündlichen Unvollkommenheit, und wären sie es nicht gewesen, oder zum Mindesten in jenem schöpferischen Acte nicht gewesen: so hätte keinen Andern die Schuld treffen können, als Gott selbst, der ja doch die Schöpfung dieser allein übernommen hatte und auf dessen Geheiß die weitere Schöpfung geschah. So ward Gott von Philo in der That durch die letztere Deutung der Beschuldigung etwas Unvollkommenes geschaffen zu haben, ungleich näher gestellt, als durch die erstere, die er aber wegen des Scheins, jene Beschuldigung zu veranlassen, nicht durchgängig festhielt.

Diese anderweite Erfahrung nun über das sinnliche Bestandtheil im Menschen, die zu jener erstern über dessen geistig-freies und göttliches Vermögen hinzutrat, vervollständigte und vollendete die philosophische Ansicht über den Ursprung und über die eigenthümlichen Vorzüge des Menschen, wie er in der Wirklichkeit vorlag, und erklärte ihm zugleich auch, wie es doch komme, daß der Mensch, obgleich Inhaber göttlichen Wesens, doch fern stehen könne dem urgöttlichen Wesen, dem er wesentlich verwandt und entsprossen sei. Dieses menschlich-göttliche Wesen der Seele, wenn zwar an sich rein göttlich, war nun doch durch den Körper mit dem Materialen verbunden und trat hierdurch gewissermaßen in die Reihe aller übrigen weltlichen Dinge. Nur das rein Göttliche konnte aber das Urgöttliche schauen, der Mensch an sich war nichts rein Göttliches und der göttliche Geist hatte aufgehört es zu sein, als er zum Menschengeiste ward.

Allein der Nachweis des Unterschieds zwischen der menschlich-vernünftigen und göttlichen Natur, der es allerdings erklärlich machte, warum der Mensch, wenn auch göttlichen Geistes, dennoch nicht in Folge dieser hohen Vortrefflichkeit seiner Natur durch seine eigenthümliche Kraft zum Anschauen Gottes zu gelangen vermöge, schien theuer von Philo erkauft. Er schien als Opfer auch die Hoffnung von ihm zurückzufordern,

daß der Mensch jemals zu diesem auserwählten Ziele zu gelangen vermöge, welches Philo ihm gesteckt hatte.

Denn trat nun nicht der Mensch offenbar zurück in den Bereich aller übrigen weltlichen Dinge? Mochte er immerhin durch die ihm eigenthümliche Kraft, sich in seinem Denken und in seinem Wollen selbst zu bestimmen, einen ungleich höhern Grad der Verwandtschaft mit Gott beurkunden, als jene: dem Wesen nach schien er, weil gleichfalls endlich ein Gemisch aus Materialem und Göttlichem, nicht mehr von ihnen geschieden. Und war es eben das Wesen, diese Beimischung des Materialen zu dem Göttlichen, welches es den sinnlichen Dingen unmöglich machte, das Urgöttliche zu schauen; durfte diesem Urgöttlichen nur rein und lauter Gottliches nahen: so stand nicht leicht abzusehen, wie nun dem Menschen, der ja den Mangel des Wesens theilte, gelingen möchte, nicht auch den Fluch dieses Wesens zu tragen. Wohl schien es demnach zu fürchten, ob nicht der Mensch gerade reich genug sei, um seine Armuth am schmerzlichsten zu empfinden und ihm gerade nur so viel als traurigen Segen seiner himmlischen Abkunft zu lassen, daß er bei den einzelnen Regungen seiner Kraft selbst zu denken und selbst zu handeln, das Gute in seiner Vortrefflichkeit erkennen, die Tugend in ihrem beseligenden Einflusse fühlen und die unaussprechliche Wonne ahnen könne, die es gewähren müsse, wenn er dem Göttlichen angehörte, zu der vollkommensten Beschauung des Urguten gelangte und in die genaueste Verbindung mit demselben träte, ohne daß es der redlichsten Anstrengung aller seiner Kräfte möglich sei, dieß Ziel zu erreichen.

Wir würden aber in Beidem irren, wenn wir annähmen, Philo habe in der That den wesentlichen Unterschied der zwischen dem Menschlichen und den übrigen weltlichen Dinge liege, aufgegeben, oder er sei wenigstens durch seine eigne Ansicht genöthigt gewesen und habe sich dieser Nothwendigkeit nur durch einen philosophischen Gewaltstreich zu entziehen vermocht. Allerdings erschien ihm von diesem Standpunkte, wie es denn gar nicht anders sein konnte, der Körper in sehr trübem Lichte.

Er war immer das Hemmniß, was den Menschen in seiner gewöhnlichen Beschaffenheit trotz seiner vernünftigen Seele an der innigen Vereinigung mit Gott verhinderte. Er war eine drückende Last, die des Geistes Ringen nach göttlicher Vollendung und Seligkeit niederhielt und ihn an das Sinnliche fesselte; er war ein schmutziges Gefängniß, das ihm den freien Aufflug zum himmlischen Vaterlande verschloß; er war ein Grab der Seele, in welchem sie, so lange sie in ihm ruhte, in kraftlosen Schlummer versunken lag. [397]) Allerdings blieb daher immer die Vereinigung mit diesem, sie ihrer Würde und Seligkeit beraubenden Körper ein wahrer und tiefer Fall. [398]) Allein der wesentliche Unterschied des Menschen von allen andern sinnlichen Gegenständen in Folge seiner vernünftigen Seele blieb bei der Verbindung derselben mit dem Körper unverletzt; denn während der übrigen sinnlichen Dinge eigenstes Wesen eben in der Verbindung des Göttlichen mit der Materie bestand und sie in dem Augenblicke vernichtet gedacht werden mußten, in welchem sich das Göttliche (die Form) von der Materie trennte; sie also nie rein göttlich,

---

397) Daher öfter der Körper *σωματικὸς ὄγκος*, leg. alleg. III. p. 69. 73. — quod det. pot. p. 160. — de somn. I. p. 571., *δεσμωτήριον* leg. alleg. III. p. 68., *τὸ παμμίαρον δεσμωτ.* de migrat. Abrah. p. 390. Ferner spricht Philo von einer *ἔνδεσις* der Seele in den Körper de conf. ling. p. 335. — qu. rer. div. h. p. 490. und billigt das Wortspiel des Heraklits, welches *τὸ σῶμα* mit einem *σῆμα* der Seele zusammenstellt leg. alleg. I. p. 60. — de justit. p. 728. — De migrat. Abrah. p. 390.: *λάρναξ ἢ σορός*. Auf Grund von diesem Allen nennt er den Körper schlechthin *κακὸν, πονηρὸν* leg. alleg. I. p. 60. III. p. 73., jedoch natürlich nur im material-negativen, nicht im material-dualistischen Sinne.

398) *ὄλισθος γὰρ σύμπας ὁ βίος αὐτῷ* (dem wahren Menschen, d. h. dem *νοῦς* s. gleich oben im Texte) de nom. mutat. p. 1052. Auch nannte er nun gleich dem Heraklit (s. die vorhergeh. Note) das irdische Leben den Tod des wahren Menschen oder der Seele leg. alleg. I. p. 60.

folglich auch nie zum Anschauen Gottes befähigt werden konnten: war der menschlich-vernünftige Geist, dieß rein göttliche Princip auch selbstständig real und war wesentlich trennbar mit dem Materialen verbunden. Wenn demnach auch der Mensch, den die gewöhnliche Sprachweise so bezeichnete, dieses Doppelwesen vernünftiger und unvernünftiger Natur, als solches, unmöglich Gott zu schauen vermochte, weil er gleichfalls bei einer Trennung der Elemente zu sein aufhörte: so war doch die vernünftige, geistige und göttliche Potenz im Menschen, die des Menschen charakteristische Eigenschaft ausmachte und die eben deßhalb Philo den wahren Menschen [399]) nannte, hierzu an sich gar wohl befähigt und wurde sie auch in und durch ihre jetzt gewöhnliche Verbindung mit dem Materialen verhindert von ihrer Fähigkeit Gebrauch zu machen: so stand doch dieß Hemmniß, weil nicht wesentlich und natürlich mit jener Potenz verknüpft, vielleicht zu entfernen, in welchem Falle sie dann von selbst zu ihrer ursprünglichen Würde, Wirksamkeit und Seligkeit zurückgekehrt sein würde. Immer blieb also nun in ihr die Möglichkeit alles Gottschauens bedingt. [400])

---

399) *τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου τὸ ἰδιαίτατον καὶ εὐθυβολώτατον ὄνομά ἐστιν αὐτὸ τοῦτο ἄνθρωπος, ἠνθρωμένης καὶ λογικῆς διανοίας οἰκειοτάτη πρόσρησις. Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑκάστοτε τῇ ψυχῇ κατοικῶν.*, qd. det. p. 159. — de agricult. p. 188.: *ἄνθρωπος ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῖν τίς ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς;* vergl. auch qd. det. p. 180. Uebrigens erklärt sich, um Dieß hier mit zu erwähnen, daraus, daß Ph. das göttlich-vernünftige Element im Menschen den wahren Menschen nannte, wenn er im Widerspiele im göttlichen Logos den göttlichen Menschen (*ἄνθρωπον θεοῦ*) sieht, vergl. de conf. ling. p. 326. p. 341. (wonach die in dogmatischer Verkehrtheit Kritik und Geschichte über den Haufen werfende Note Mangey's [T. I. p. 427. N. l.] zu berichtigen ist). Auch nur wenn man den *ἄνθρωπος ἀσώματος* eben in diesem Sinne als Logos auffaßt wird die Stelle l. l. p. 329. klar.

400) Leg. alleg. I. p. 47.: *πῶς ἂν ἐνόησε ἡ ψυχὴ θεὸν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν.* Daher sie auch schlechthin *ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη* de gig. p. 287.

Die nächste Lösung solcher Aufgabe schien offenbar der Tod darzubieten, und man möchte leicht auf die Vermuthung kommen, daß wenn Philo von der Wahrheit seiner Lehrmeinungen mit voller Seele überzeugt gewesen wäre, daß nämlich der Gipfel aller Seligkeit dieses Schauen Gottes und die unumgängliche Bedingung zu demselben zu gelangen die vollständige Körperlosigkeit sei: er den Selbstmord mit wenig ungünstigen Augen habe betrachten dürfen. Und doch ist Dem nicht also. Er verwirft das freiwillige Zerreißen des Bandes, welches den Menschen an den Körper fesselt.[401]) Und genau genommen: Unrecht hatte er selbst nach seinen Principien nicht. Zwar von dem persönlichen Fortbestehen der vernünftigen Seele selbst nach dem Tode war er für jeden Fall überzeugt und es war auch kein Raum für Zweifel daran in seinem philosophischen Lehrgebäude, weßhalb sich Philo auf Beweise dafür gar nicht einläßt. Die vernünftige Seele war, wie wir sahen, ihrem Wesen nach rein göttlich und mithin wesentlich eben so unvergänglich, als es das Urgöttliche selbst

---

401) Als warnendes Beispiel solcher Menschen, die das Band der Nothwendigkeit, mit welchem sie an das Sinnliche geknüpft sind, zerreißen, nennt er den Nadab und den Abiud (Levit. X. 1.), deren Handlung Gott und Moses nicht billigte. Denn da sie selbst dem Herrn opfern wollten, wurden sie durch Feuer getödet, welches vom Herrn ausging, und Träger trugen sie in ihren (der Träger) Kleidern fort. „Diese nämlich," sagt er leg. allg. II. p. 1097., „die sich Gott näherten und ihre sterblichen Leiber verließen, um des Unsterblichen theilhaftig zu werden, waren entblößt von dem Schmucke, der den Sterblichen zukommt. (Es ist statt der gewöhnlichen Lesart καινῆς mit Benzel zu lesen κοινῆς (καὶ θνητῆς δόξης). Mangey der κενῆς gelesen wissen will scheint von dem Sinne der Stelle, in welcher Ph. nichts weniger als den Körper tadeln will, gar keine Ahnung gehabt zu haben.) Denn die Träger würden nicht in ihren Kleidern jene hinausgetragen haben, wenn sie nicht so entblößt von denselben gewesen wären (γύμνωσις = ἀσωματότης), daß sie jede Fessel körperlicher Nothwendigkeit (σωματικὴ ἀνάγκη) zerrissen gehabt hätten." Vergl. de Abrah. p. 389.

nur immer sein mochte. [402]) Auch hatte diese fürwahr erst zugleich mit ihrem besondern Vorhandensein nothwendig eine eigenthümliche Wesenheit erhalten, die sie auf der andern Seite eben so bestimmt von dem Urgöttlichen ausschied, das ewig ohne irgend eine Beschaffenheit zu denken war, so daß nur die menschlich-körperlosen Seelen der Verstorbenen, wenn sie in diesem Zustande blieben, als reine Geister, d. h. je nach dem Maße ihrer Reinigung als Luftgeister oder als vollkommen körperlose Seelen erscheinen mußten, die dann natürlich ungleich leichter als die Menschen bei ihren belästigenden Körpern oder sogar ihrer Natur nach und mithin ewig Gott schauten. Und alle diese Folgerungen wurden auch von Philo als die seinigen anerkannt und eine in Wahrheit vollkommene (d. h.

---

402) De Abrah. p. 385.: ἱπὸ σοφίας (Abraham) ἀνεδιδάχθη τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης., de mundi opif. p. 31.: τὸ γὰρ ἐνεφύσησεν οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον ἐπ' ὠφελείᾳ τοῦ γένους ἡμῶν· ἵν' εἰ καὶ θνητὸς ὁ ἄνθρωπός ἐστι κατὰ τὴν ὁρατὴν μερίδα, κατά γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζηται. Διὸ καὶ κυρίως ἄν τις εἴποι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα, καὶ γεγενῆσθαι θνητὸν ὁμοῦ καὶ ἀθάνατον· θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον., qd. D. sit immutab. p. 300.: τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη, καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο, παρ' ὃ καὶ μόνον τῶν ἐν ἡμῖν εἰκότως ἄφθαρτον ἔδοξεν εἶναι διάνοια., de sacrif. p. 131.: νοῦς ἀθάνατος. Philo entscheidet sich also für eine immortalitas animi naturâ nicht gratiâ. Wäre dagegen der oben (S. 121. Note 14.) berührte Ausspruch (de decal. p. 752.) γένεσις φθορᾶς ἀρχὴ festzuhalten gewesen, der aber allerdings in dem philonischen Lehrgebäude keine durchgreifende Geltung haben konnte: so hätte fortgefahren werden müssen, wie a. a. O. κἂν προνοίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἀπαθανατίζηται. Vergl. zu dem Folgenden: Joh. Christoph Schreiter: Philo's Ideen über Unsterblichkeit, Auferstehung u. Vergeltung in Keil's Analekten Bd. 1. St. 2. S. 95. ff.

dauernde) Seligkeit erst in einem künftigen Dasein möglich gedacht. [403]) Jedoch empfahl er den Selbstmord nichtsdestoweniger keineswegs; denn das Zerreißen des physischen Bandes, welches jetzt Seele und Körper verband, würde das geistige Band, mit welchem jene an diesen gefesselt war, noch nicht zertrennt haben. Letzteres war bloß dann möglich, wenn der Geist in allen Lagen des irdischen Lebens die körperlichen Verhältnisse kennen gelernt hatte und so seine Liebe zu ihnen, die ihn in solche geführt hatte oder die sich doch in dem irdischen Leben mit Nothwendigkeit an ihn anschloß, [404]) durch und

---

403) Der Tod öffnet erst den Zutritt oder die Möglichkeit des wahren Lebens der Seele, weil sie dann körperlos das ihr eigentlich zustehende Leben führt (s. Note 398. S. 328.), leg. alleg. I. p. 60.: *εἰ ἀποθάνοιμεν (ζῶμεν) τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος.*, de gigant. p. 288.: *ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἄπληστος εἰς ταύτας εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος, ἀπολαύουσιν· ὅσαι δὲ τῶν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσερρίζωνται*, de exsecrat. p. 937. — fragm. Mang. T. II. p. 654.: *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ μέν τις τὸν θνητὸν βίον, ζήσῃ δὲ ἀντιλαβὼν τὸν ἀθάνατον, ἴσως, ὃ μηδέποτε εἶδεν (θεὸν), ὄψεται* (nämlich in vollkommener ununterbrochener Anschauung). Uebrigens ist hiermit zugleich die Ursache gegeben, warum ein tugendhaftes Leben erst ein wahres Leben von Philo genannt wird, de congress. p. 436. — de migrat. Abrah. p. 488.: *οἱ ζῶντες ὄντως μητέρα ἔχουσι σοφίαν.* (Das Komma nach *ζῶντες*, was Mang. hat, natürlich zu streichen.)

404) Je nach dem verschiedenen Lehrtypus über den Ursprung des Menschen, ob die früher reinere Seele durch eigene sinnliche Lust in das Körperliche niedergezogen oder durch göttliche weise Absicht für dasselbe bestimmt ward. Diese letztere Absicht basirte sich dann auf die *συμπλήρωσις τῶν πάντων*, oder darauf, daß Gott alles Mögliche auch habe wirklich machen wollen. De conf. ling. p. 346.: *ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἀντίπαλον τῷ ἀκουσίῳ τὸ ἑκούσιον εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν κατασκευασθὲν*

durch ertödet war. Ein freiwilliges Losreißen oder ein Nachgeben an ein augenblickliches Mißbehagen über jene Verhältnisse hätte jene Geistesbildung vielleicht eben so unvollendet gelassen, als ein freiwilliger und oft geübter Umgang mit dem Sinnlichen, und die nicht aufgegebene Liebe zu dem Sinnlichen würde ihn immer wieder in ähnlicher Weise wie die Luftgeister zu neuen nothwendigen Berührungen mit der Sinnenwelt hingerissen haben. [405])

Auch durfte Philo nicht einmal bis zu dem Tode die Hoffnung des Menschen auf Gottschauen hinausschieben. Hatte anders Moses die heil. Bücher von Gott zur belehrenden Mittheilung an Andere empfangen; und war anders ein Umgang mit dem Göttlichen dem Menschen nur dann möglich, wenn er rein ausgeschieden von dem Irdischen den vernünftigen Geist in seiner rein-geistigen Ursprünglichkeit darstellte: so mußte Letzteres auch im Laufe des sinnlichen Lebens als möglich aufgewiesen werden können. Weder jene Offenbarung an Moses, noch jene Belehrung der übrigen Menschen wäre sonst auch nur denkbar gewesen, das Fundament alles jüdischen Glaubens wäre erschüttert und selbst das sonst Gesicherte wieder schwan-

---

ἀναδειχθῆναι. S. S. 248. Note 230. Im letztern Falle war das freiwillige vollendete Losreißen des Geistes von dem Körperlichen ein Widerstreben gegen die Gottheit selbst, und diese Tugend konnte nicht als menschliche Tugend (*σωματικὴ ἀρετὴ* leg. alleg. II. p. 1102.) erscheinen.

405) De gigant. p. 285. Wodurch er dann auch seine Persönlichkeit verlohren hätte und persönlich, wenn schon nicht wesentlich (was eben des Wesens der Seele wegen nicht möglich war) untergegangen wäre. Die wichtigste Stelle hierzu quod deter. pot. insid. p. 181.: *σῶμα μὲν ἀπονοία ψυχῆς, ψυχὴ δὲ ἀπονοίᾳ λογισμοῦ, λογισμὸς δὲ ἐνδεία ἀρετῆς πέφυκε παραπολέσθαι.* So erhob erst philosophische Tugend in Wahrheit (d. h. persönlich) zur Unsterblichkeit de opif. m. p. 17.: *τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὑφ' οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται.*, p. 35. — leg. alleg. II. p. 1102.: *τοῦ σωφροσύνην καὶ θεὸν ἰδόντος εἰλικρινῶς τὸ μὴ ἀποθνήσκειν*, qd. det. p. 164. Vergl. auch überhaupt de agric. p. 202.

kend gemacht worden. Er durfte mithin die Möglichkeit des Gottschauens auch im Laufe des irdischen Daseins nicht aufgeben, mochte es aber auch um so weniger, je überschwenglichere Seligkeit er in solchem zu finden vermeinte.

So stellte sich denn wie dem Streben nach der höchsten Seligkeit als die zu erringende Bedingung das absolute Uebergewicht des Geistes [406]) und das völlige Unterliegen des Sinnlichen oder die Lossscheidung des Menschen von diesem, [407]) und

406) S. oben S. 290. Note 324.

407) Leg. alleg. I. p. 59.: *οχεδὸν γὰρ σοφίας ἔργον ἀλλοτριοῦσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὰς ἐπιθυμίας αὐτοῦ.*, II. p. 1097. Dieß der *δρασμὸς*, die *φυγὴ ἐκ τ. σώματος*, vergl. de sacrif. p. 152. — leg. alleg. II. p. 1104., die *μετανάστασις ψυχῆς τελείας πρὸς τὸν ὄντα* de sacrif. p. 132. Mit Bezug hierauf: *λέσθαι τῶν δεσμῶν τ. σ.* qu. rer. div. haer. p. 490., *ἡ ψυχὴ ἐκδῦσα τὸ σῶμα* leg. alleg. II. p. 1097. 1102. In's Einzelne gehend, wie weit solche Trennung gehen solle, wird angegeben in der classischen Stelle qu. rer. div. haer. p. 490.: *πύθοι οἶν εἴ τις εἰσέρχεταί σε, ψυχή, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆσαι μὴ μόνον γῆν, τὸ σῶμα, καὶ συγγένειαν, αἴσθησιν, καὶ οἶκον πατρὸς, τὸν λόγον, καταλίπῃς, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπίθεσιν. Ἐνθουσιάσῃς γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οἵσῃς ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης καὶ ἐκμεμηνυίας καὶ ἄνω πρὸς αὐτὸν εἰλκυσμένης προϊούσης ἀληθείας καὶ τὰν ποσὶν ἀναστελλοίσης, ἵνα κατὰ λευφόρου βαίνοι τῆς ὁδοῦ τοῦ γενέσθαι τῶν θείων κληρονόμον.* Aehnlich de migrat. Abrah. p. 389. sq. — leg. alleg. III. p. 68. sq. — de prof. p. 464. — Diese Flucht sollte also in einem vollendeten Aufgeben aller menschlichen Eigenschaften, ja, der menschlichen Persönlichkeit (Dieß dann die wahre *ἔκστασις* qu. rer. div. haer. p. 516.) bestehen, wie denn allerdings nur ein solches dem philosophischen Bedürfnisse genügte, welches das Gottschauen als den Gipfel der Seligkeit und die reine Gleichwesentlichkeit mit Gott (die sich in der menschlichen Persönlichkeit nicht finden konnte) als unerlaßliche Bedingung für jenes stellte. Das Festhalten der menschlichen Persönlichkeit hatte demnach die metaphysische Scheidung von Gott, das Aufgeben jener die Annäherung an diesen zur Folge. Vergl. leg. alleg. III. p. 66.: *ὁ ἀποδιδράσκων θεὸν*

die Kindschaft bei Gott, [408]) oder die reine Gleichwesentlichkeit des Menschen mit ihm: [409]) so der philosophischen Anthropologie noch als unumgängliche Frage die entscheidende auf: ob

---

καταφεύγει εἰς ἑαυτόν· δυοῖν γὰρ ὄντοιν τοῦτε τῶν ὅλων νοῦ, ὃς ἐστι θεός, καὶ τοῦ ἰδίου, ὁ μὲν φείγων ἀπὸ τοῦ καθ' αὑτὸν καταφεύγει ἐπὶ τὸν σωμάτων· ὁ δὲ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων, ὁμολογεῖ μηδὲν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, ἅπαντα δὲ προσάπτει θεῷ., I. p. 55. III. p. 68. sq. Ein dem Tode analoger Zustand mußte mithin immer angestrebt werden, da jener ja auch in dem Aufhören der menschlichen Persönlichkeit bestand; und wenn nach Obigem einmal nicht der wahre Tod, oder das vollendete Aufhören dieser, doch ein zeitlicher oder ein vorübergehendes Aufgeben derselben. Daher auch der dem Plato entlehnte Grundsatz des Philo mortem meditari sein philosophisches Endziel wohl aussprach. So nennt er de gigant. p. 285. die vorzüglichsten menschlichen Seelen ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσας τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, und da der Körper, welcher auf solche Art aufgegeben werden sollte, sich mit einem verunreinigenden Gefängnisse zusammenstellte (s. oben Note 397.): so erschien schon dem Philo, wie den spätern gnostisch-speculativen Systemen das menschliche Leben als ein Reinigungsproceß der vernünftigen Seele, s. de migrat. Abrah. p. 388. — qu. rer. div. haer. p. 514.

408) De conf. ling. p. 341. Angeschlossen an die Worte Deuter. XIV. 1.: υἱοί ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ.

409) De decal. p. 754. — de opif. m. p. 33.: τέλος ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις. Diese Verähnlichung jedoch nicht in dem unbestimmtern eigentlichen Sinne zu fassen, in welchem auch Plato von einer solchen sprach, sondern als eine zu erstrebende eigentliche Gleichwesentlichkeit (ἕνωσις) mit Gott, indem nur eine solche dem philosophischen Bedürfnisse unsers Philo genügte; de poster. C. Mg. T. I. p. 228.: τὸ συνεχὲς καὶ ἐπάλληλον καὶ ἀδιάστατον τῆς κατ' οἰκείωσιν ἁρμονίας καὶ ἑνώσεως παριστάς (Μωσῆς). Aehnlich de migrat. Abrah. p. 408., wobei jedoch diese Vereinigung immer noch scharf von einer Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen oder von einem Verliehren des Menschlichen im Göttlichen, wie sie die spätern Neuplatoniker anstrebten, zu sondern ist. Philo hält an der individualen Selbstständigkeit des Guten auch nach dem Tode fest (worüber das Nähere so eben gegeben ist) und will eben nur Gleichwesent-

und in wie weit dem Menschen eine solche Trennung, die an sich möglich sei, im Laufe dieses irdischen Lebens auch wirklich werden könne?

Eine aufmerksamere Betrachtung des Menschen ließ nun aber den Philo ein doppeltes Band erkennen, durch welches der menschliche Geist während seines irdischen Lebens an den Körper gebunden sei: die Nothwendigkeit (*ἡ σωματικὴ*[410] *ἀνάγκη, ἡ χρεία*) und das Vergnügen (*ἡ ἡδονή*).[411]

Die

---

lichkeit mit Gott, wie etwa die der unmaterialen Kräfte Gottes, so daß Nichts mehr zwischen ihm und dem vollkommensten Wesen stehe, er die göttlichen Gnadenerweisungen auch unmittelbar durch Gott erlange (qd. Deus sit immut. p. 316.: *τότε μὲν διά τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων, ὃν οἰνοχοεῖν ἠξίωσε, τότε δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τιθείς*) und er zu seiner uranfänglichen Göttlichkeit wieder zurückkehre qu. rer. div. haer. p. 492.: *ὁ νοῦς ὅτε μὲν καθαρῶς λειτουργεῖ θεῷ οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινος ἀλλὰ θεῖος.* Die Nothwendigkeit solcher Verähnlichung mit Gott lag bereits in dem Frühern. Je reiner die Seele den Körper von sich ausschied, desto ähnlicher ward sie, die an sich göttliche, dem Urgöttlichen selbst. Daher findet sich Beides zusammengestellt de profug. p. 459.: *ἵνα ζῶσι ἀποθνήσκουσι, θνητῆς ζωῆς ἄφθαρτον ἀντικαταλλαττόμενοι βίον, καὶ ἀπὸ τοῦ γενομένου πρὸς τ' ἀγέννητον μετανιστάμενοι.*, de poster. C. Mg. T. I. p. 251.: *ἢ πρὸς τὸ γεννητὸν ἀλλοτρίωσις πρὸς θεὸν οἰκείωσιν ἐργάζεται.* Uebrigens öfter das platonische *ἐξομοιοῦσθαι τῷ θείῳ* und das stoische *ἕπεσθαι τῷ θείῳ* im gleichen Sinne als wahre Lebensnorm hingestellt, vergl. de decal. p. 754. — de just. p. 728. — de migrat. Abrah. p. 407.

410) Leg. alleg. II. p. 1092. 1097.

411) Leg. alleg. II. p. 1090.: Es ist ein großer Unterschied in der Ursache, warum sich der Mensch der sinnlichen Gegenstände bedient, *πότερον ἕνεκα τοῦ ἀναγκαίου μόνον, ὕτι κατέζευκται τὸ θνητὸν ἐξ ἀνάγκης πάθεσι καὶ κακίαις ἢ καὶ ἕνεκα τοῦ ἀμέτρου καὶ περιττοῦ; καὶ πότερον διὰ τὰς τοῦ γηγενοῦς χρείας, ἢ διὰ τὸ κρίνειν αὐτὰ βέλτιστα καὶ θαυμασιώτατα, οἷον ἡδονῇ χρῆσθαι δεῖ τὸ γεγονός;*

Das Band der Nothwendigkeit[412]) bestand eben darin, daß überhaupt sein Dasein durch den Gebrauch sinnlicher Gegenstände bedingt war. Keine Philosophie in der Welt vermochte den Menschen hiervon zu befreien und zu bewirken, daß er seinem Körper gar keine Aufmerksamkeit mehr zu schenken brauchte, und hätte sie vermocht ihn so weit zu überreden, daß er sich in Wahrheit auch dieses nothwendigen Umgangs mit dem Sinnlichen entzog: so würde wol sicher keine philosophische Schule von kürzerm Bestande gewesen sein, als gerade diese; denn ihre Anhänger würden sich, so wie sie sich für dieselbe entschieden hätten, einem gewissen und baldigen Untergange geweiht haben. Eine Selbstvernichtung, welche Philo nach Obigem durchaus nicht erwirkt sehen wollte. Er hielt deßhalb auch diesen nothwendigen Umgang für so unantastbar, daß das Band, was er knüpfe, nicht gelöst werden dürfe, und verlangte von dem Widerstreben gegen das Sinnliche diesen Grad der Ausdehnung nicht. „Die Enthaltsamkeit", sagt er leg. alleg. I. p. 56., „vermag die Begierden und das Vergnügen nicht völlig auszuschließen;[413]) denn sie sind zudringlich, hart entgegenkämpfend und schwer zu besiegen. Siehst du nicht," fährt er fort, „wie selbst die Enthaltsamsten durch die Nothwendigkeit, der das Sterbliche unterliegt (*ἀνάγκῃ τοῦ θνητοῦ*), zu Speise und Trank hingeführt werden?" Dasselbe bemerkt Philo auch de Abrah. p. 389. bei Erklärung der Aufforderung Gottes an den Abraham aus seinem Lande, seiner Verwandtschaft und seinem Vaterhause herauszugehen, wo er unter Land den Körper, unter der Verwandtschaft den Sinn und unter dem Vaterhause die menschliche, vernunftlose Seele versteht. „Das: „„Gehe aus ihnen heraus"" ist nicht soviel als: Trenne dich von

412) Leg. alleg. II. p. 1090.: *κατέζευκται τὸ θνητὸν ἐξ ἀνάγκης πάθεσι καὶ κακίαις.*

413) Dieses ist der Sinn des W. *κυκλοῦν*. Er bedient sich dieses W. wegen einer hier nicht näher zu erörternden allegorischen Anspielung auf die Paradiesesflüsse.

ihnen ihrem Wesen nach. Dieses wäre die Ermahnung Eines, der den Tod predigt; sondern es soll heißen: Entfremde deinen Willen zu Deren Keinem und stehe über ihnen, von Keinem Derselben befangen; sie sind dir untergeben. Halte sie nicht als Herren, da du König bist." [414])

Wenn nun aber zugestanden ward, daß der Mensch bei Leibesleben sich niemals dauernd-völlig von seinem Körper zu trennen vermöge, und jenes selbst zu enden ihm nicht erlaubt sei, sondern daß ihn dieser immer und immer wieder zu sich fordere und Pflege und Sorgfalt von ihm mit Recht verlange: so war doch auch hiermit noch keineswegs behauptet, daß der Körper dieses sein Recht ununterbrochen geltend mache. Trotz Dessen, daß der Mensch im Ganzen mit Nothwendigkeit an seinen Körper gefesselt war: konnten Augenblicke kommen, wo er von dieser Nothwendigkeit sich frei fühlte.

Für unseliger noch als die Nothwendigkeit, die ihren Zügel doch zuweilen nachließ, hielt Philo das Vergnügen (τὴν ἡδονήν), welches sich stets an die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse anschließe [415]) und den Menschen fortwährend geneigt mache, seine sinnlichen Kräfte zum sinnlichen Genusse zu benutzen, in engere und anhaltendere Verbindung mit dem Körper zu treten, als Dieß an sich nothwendig ist und sich somit den Weg zur höhern Seligkeit des Gottschauens selbst zu verschließen. Wenn nun Philo aber auch dieses sinnliche Vergnügen, wie wir später mit Mehrem sehen werden, für die vorzüglichste oder vielmehr für die einzige Ursache menschlicher Sünde und Thorheit achtete, da der Mensch durch dieses verlockt, statt das Höchste zu erstreben, freiwillig auf dasselbe verzichte und dem Niedern sich hingebe: so stand dieß doch offen-

414) S. de gigant. p. 288.: ἔνια προσετέον οἷον αὐτὰ τὰ ἐπιτήδεια, οἷς χρώμενοι ζῆν ἀνύσως καὶ ὑγιεινῶς δυνησόμεθα.

415) Leg. Alleg. II. p. 1090.: χωρὶς γὰρ ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει.

bar zu überwinden. Es war dem Menschen bei festem Entschlusse möglich, diesem sinnlichen Vergnügen den Zugang zu sich zu versagen, zwar nicht dasselbe bei Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse nicht zu empfinden, aber doch sich auf keine Weise zu Gunsten solchen Vergnügens mit dem Körperlichen mehr zu befreunden, als es die unnachsichtliche Nothwendigkeit forderte.

Beide Bande also, durch welche Philo in der Erfahrung den menschlich-göttlichen Geist an den materialen Körper gefesselt sah, erkannte er auch für lösbar; denn mochten auch die nothwendigen Bedürfnisse des letztern sich nicht wie die Regungen des Vergnügens für die Pflegung häufigern Umgangs mit der sinnlichen Welt zurückweisen lassen: es war doch nun erlaubt, für den glücklichen Augenblick wenigstens, in welchem jene Bedürfnisse sich nicht gewaltsam dazwischendrängten und den festen, sonst ausführbaren Entschluß des Menschen, sich des Vergnügens zu entschlagen, unwirksam werden ließen, den menschlich-vernünftigen Geist außer alle Berührung mit dem Körper und folglich, da er selbst ohne alle Materie war, mit der Materie überhaupt zu setzen und ihn dann völlig geistig und göttlich anzunehmen.

Und mit diesem Augenblicke hatte die Speculation des Philo und insbesondere die speculative Anthropologie ihr Ziel erreicht. Er konnte nun aufstellen als *Lebensaufgabe* des Menschen, was er, wie wir oben sahen, [416]) als Bedingung der Seligkeit desselben erkannt hatte: das Streben durch Ausübung der möglichst strengsten Herrschaft des Geistigen über das Sinnliche die Bande jenes zu lösen, die Flucht aus dem Körper, der wie ein Grab oder ein Gefängniß die Kräfte des Geistes in todtenähnlicher Erschlaffung umschlösse und beschränke, die Reinigung von den Makeln des Materialen, die den ursprünglich göttlichen Geist entstellten und lähmten, die Verähnlichung und Erstrebung der Gleichheit mit dem Urgöttlichen. Darum konnte er nun auch aufstellen als *Lebensziel*, was

416) S. oben S. 328. f.

er als die Seligkeit selbst anerkannt hatte:[417]) das Erschauen des Urgöttlichen, wie es ist, des Urgöttlichen, welches vor Keinem, es sei denn vor seines Gleichen den Schleier hinweglegte, der, undurchdringlich, es sonst vor jedem Auge verbarg, wie sehr es auch ringen mochte zu schauen dieses Unerforschliche.

Allein was möglich ist, wird darum noch weder leicht, noch immer wirklich. Allerdings erkannte nun Philo in Folge seiner Speculationen in eines jeden einzelnen Menschen vernünftigem Geiste einen himmlischen Keim, der bei sorgfältiger und treuer Pflege die kostbarste Frucht zu tragen befähigt sei, nach der nur immer des Menschen Sehnsucht stehen könne. Allein er mochte es sich auch nicht verbergen, in wie Vielen dieser schöne Keim ganz unbeachtet verkümmerte; wie Wenige auch nur von ferne zu solcher Bildung desselben irgend Etwas beitrügen, ja, durch ununterbrochene Beschäftigung mit dem Sinnlichen diesem sich immer enger verbänden und dem Göttlichen immer ferner träten. Je unvollkommner er sich nun aber dabei befriedigt fand, etwa zur Rechtfertigung der mosaischen Offenbarung die Möglichkeit einer innigen Gemeinschaft mit Gott im Allgemeinen dargelegt zu haben; je seliger er vielmehr auch sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott, in dem Genusse der Anschauung des Göttlichen fühlte und je näher und wesentlicher er auch dem göttlichen Theile, welcher jedem einzelnen Mitmenschen eingepflanzt war, sich selbst verwandt glaubte: desto nachdrücklicher glaubte er sich veranlaßt, in einem angewandten Theile seiner Speculationen zu zeigen, auf welche Weise wol öfter die Menschen ihrer natürlichen Fähigkeiten sich bedienen möchten, und mit welchem endlichen Ausgange; wie aber die göttlich-geistige Fähigkeit vernünftiger Selbstbestimmung benutzt und gebildet werden müsse, um sich auf Grund derselben allmälig zu dem wahren und letzten Ziele menschlichen Strebens, zur Anschauung Gottes zu erheben.

---

417) S. oben S. 143. ff.

So schließen sich in leichtem Verbande die ethischen Lehrsätze des Philo an dessen anthropologische Speculationen an.

Zweite Abtheilung.

Die Ethik Philo's.

Die Untersuchung über die ethischen Grundsätze, an denen festgehalten werden müsse, liegt bei Philo in einer ganz eigenthümlichen Form vor. Sie knüpft sich nämlich an den Theil der mosaischen Bücher, welcher, den eigentlichen Gesetzen vorausgeschickt, Lebensbeschreibungen guter und böser Menschen und Nachrichten über die ihnen zu Theil gewordenen Belohnungen und Strafen enthält auf das Genaueste und zwar so eng an, daß, wenn wir sie aus diesem natürlichen Verbande herausreißen wollten, wir uns eben so eines trefflichen Mittels zum Verständniß der philonischen Speculationen und Schriften überhaupt, als eines sehr erläuternden Beispiels für seine exegetische und philosophische Methode berauben würden.

Philo konnte sich nicht davon überzeugen, daß der heiligste Gesetzeslehrer Moses jene Lebensbeschreibungen nur als ein Historiograph verfaßt habe, „um Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur Ergötzlichkeit ohne Nutzen zu hinterlassen“: sondern er glaubte sie von Moses für den ungleich höhern Zweck vorausgeschickt, daß er die Harmonie zwischen dem Gesetze und dem Menschen nachweise und letztern darüber belehre, wie er seinen eigensten Fähigkeiten entsprechend und sein eigenstes Glück fördernd handle, wenn er jenen Gesetzen nachkomme, während er die Würde und die Gesetze seiner eignen Natur vergesse und entehre, wenn er sie übertrete. [418])

418) Vergl. oben S. 61. ff. mit meiner Abhandlung in den theolog. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit Jahrg. 1833. Heft 4. S. 996. ff.

Von diesem Standpunkte aus erschienen nun dem Philo die in jenem Theile der mosaischen Erzählung genannten Personen sehr natürlich als Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς), zu welchen die ursprüngliche Fähigkeit des Menschen gebildet oder verbildet werden könne. Ja, er ging noch einen Schritt weiter. Er konnte nicht glauben, daß diese Seelenzustände (oder Personen) von Moses nur in zufälliger Ordnung als Gatten, Geschwister, Kinder u. s. f. aneinandergereiht seien, vielmehr fühlte er sich durch die verwandtlichen Beziehungen, in welche sie nach Analogie der Personen gestellt waren, veranlaßt, auch solche analoge Verhältnisse in ihnen zu suchen und auf sochen Grund hin die Seelenzustände, nach Maßgabe des Verhältnisses, in welches sie auf solche Art zu einander gestellt wurden, theils als innig verknüpft, oder durch einander vorbereitet, oder mit einander zugleich entsprungen zu betrachten; mit Einem Worte, die Geschlechtstafeln der in jenem Theile genannten guten oder bösen, belobten oder bestraften Personen in eben so viele des Lobes und des Tadels würdige, zum Ziele führende oder von ihm abführende Entwickelungsreihen des Menschen umzudeuten, weßhalb er denn auch diesen Theil den genealogischen nannte.

Aus solcher Ansicht über diesen Theil der mosaischen Gesetze ergibt sich denn auch leicht Beides, einmal, wie Philo so oft er den Weg kennen lehren wollte, der den Menschen zum hohen Ziele sicher führe, oder die Stadien nannte, die dieser zu durchlaufen habe, auf diesen Theil zurückzukommen pflegte, und dann wie gerade dieser Theil einer ungemessenen allegorischen Erklärung unterlag, da sonst kaum wol aus ihm solche geistige Entwickelungsreihen herzuleiten gewesen wären, als sie Philo beabsichtigte. Darum bearbeitete er auch diesen Theil in Büchern, die er schlechthin legum allegorias nannte.

Bei der Umdeutung dieses genealogischen Theils, behufs der Belehrung über den Gebrauch, welchen der Mensch von den ihm natürlich einwohnenden Fähigkeiten, der Würde der letztern und seinem eignen Glücke angemessen, machen sollte,

geht Philo davon aus, daß Adam [419]) als die menschliche Vernunft (νοῦς [420]) an sich, als noch unverbunden mit dem Körper, [421]) obschon zur Verbindung bestimmt [422]) angesehen werden müsse. Diesem reinen Geiste konnte nun Philo gar keinen höhern Werth beilegen, als er ihm wirklich zuschrieb, indem er ihn, wie wir früher sahen, [423]) vermöge seiner sich selbst bestimmenden Kraft für an sich rein geistig und göttlich achtete. Indessen Gott beabsichtigte, wie derselbe Philo sich überzeugt hatte, auch alle mögliche Dinge zum wirklichen Dasein hervorzubilden. [424]) Er beschloß demnach auch die Menschen, sinnlich-vernünftige Wesen, entstehen zu lassen, und zu solchem Behufe wäre ein reiner Geist untauglich gewesen, da allerdings wol ein solcher völlig unempfindlich für das Sinnliche hätte gedacht werden müssen. [425]) „Denn wie möchte unser Geist", sagt Philo leg. alleg. II. p. 1088., „wahrnehmen, daß Dieß weiß oder schwarz sei, wenn er sich nicht des Gesichts zur Hülfe bediente; oder wie, daß der Ton der Cither angenehm, oder im Gegensatze unharmonisch sei, wenn ihn nicht das Gehör unterstützte; oder wie, daß Ausdünstungen wohl- oder übelriechend seien ohne Mitwirkung des Geruchs; oder wie möchte er Flüssigkeiten prüfen ohne Unterstützung des Geschmacks; oder wie auch das Glatte oder Un-

---

419) Ueber das Nächstfolgende im Allgemeinen zu vergl. leg. alleg. I. p. 57. sqq.

420) De cherub. p. 117.

421) *ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς* cf. leg. alleg. II. p. 1091. — *ὁ μέσος νοῦς, ὃς τότε μὲν ἀμείνων, τότε δὲ χείρων ἐξετάζεται*, ibid. III. p. 106.

422) Daher *ὁ νοῦς ὁ γήϊνος* vergl. leg. alleg. I. p. 58. — qu. rer div. haer. p. 488.

423) S. S. 296. ff.

424) S. S. 248. Note 230. und S. 332. Note 404.

425) Leg. alleg. I. p. 44.: *ἐὰν μὴ ἐπομβρήσῃ ταῖς αἰσθήσεσι τὰς ἀντιλήψεις τῶν ὑποκειμένων ὁ θεὸς οὐδὲ ὁ νοῦς ἐργάσεται καὶ πραγματεύσεταί τι περὶ αἴσθησιν· ἄπρακτος γάρ αὐτὸς ἐξ ἑαυτοῦ.*

ebene ohne Gefühl?“ [426]) So würde denn der menschliche Geist als bloßer Geist mitten im Sinnlichen ohne selbst sinnlich zu sein eine traurige Rolle gespielt haben. „Wenn eine Zeit war,“ sagt deßhalb Philo an einem a. O., [427]) „zu welcher der menschliche Geist mit dem Sinne noch unverbunden war: so glich er, weit entfernt von Gefährten und Genossen, den einsamen, die Abgeschiedenheit liebenden Geschöpfen. Er war allein und berührte das Körperliche nicht, weil er kein Organ dazu besaß, [428]) mit welchem er Dem, was außer ihm war, hätte nachjagen mögen. Er war blind und ohnkräftig nicht in dem Verstande, in welchem es die Menge nimmt, wenn sie Jemand sieht, dessen Augen geblendet sind; denn dieser ist nur Eines Sinnes beraubt und es bleibt ihm immer noch ein großer Ueberrest der andern; jener aber getrennt von allem sinnlichen Vermögen ist in Wahrheit ohnmächtig, die Hälfte einer vollkommenen Seele, des Vermögens bedürftig, durch welches er das Körperliche zu erfassen befähigt wird, ein trauriges Bruchstück, seines natürlichen Verbündeten beraubt, ohne Stütze an den sinnlichen Organen zu finden, wenn er schwankt.“

Es schien demnach allerdings nicht gut zu sein, wenn Adam allein blieb (Genes. II. 18.). [429]) Gott schuf ihm darum auch den Sinn (*αἴσθησιν*) an. Dieß glaubte Philo in der Schrift dadurch ausgedrückt, daß Gott neben dem Manne auch das Weib hervorbrachte. Eine Zusammenstellung aber des Sinnes mit dem Weibe im Gegensatze des Geistes mit dem Manne hielt Philo für ungemein angemessen und treffend. [430]) „Denn wie sich der Mann im Thun

426) Leg. alleg. I. p. 44.: *οὐδὲ ὁ νοῦς ἐργάσεται καὶ πραγματεύσεταί τι περὶ αἴσθησιν.* — de opif. m. p. 32.

427) De cherub. p. 118.

428) Die Lesart ist hier jedenfalls so verdorben, daß sie ohne weitere äußere Hülfsmittel schwerlich mit Sicherheit wiederhergestellt werden möchte. Der Sinn kann nur der angedeutete sein.

429) Hierüber leg. alleg. II. vom Anfang an. — de cherub. p. 117

430) S. leg. alleg. II. p. 1094.

kund gibt, im Dahinnehmen (ἐν τῷ πάσχειν) dagegen das Weib: so erweis't sich auch der Geist thätig, der Sinn dagegen nach Weiber Weise aufnehmend. So wirken die sichtbaren Gegenstände, das Weiße, das Schwarze u. a. auf das Auge ein und setzen es in Thätigkeit; so wird das Gehör von den Tönen auf gewisse Weise afficirt u. s. f.; sämmtliche Sinne ruhen, bis zu einem irgend Etwas von außen hinzutritt, was ihn in Bewegung setzt." Diese Sinnlichkeit ward Eva genannt, weil durch sie, wie durch den Sinn alles fernere Sinnliche, so alles fernere Menschliche zum Leben kommt,[431]) war natürlich auf das Genaueste mit dem Geiste verknüpft und machte ihm die Berührung mit der sinnlichen Welt möglich. Hierauf machte Moses nach Philo aufmerksam, da er das Weib eine Gehülfin Adam's und ihm verwandt nannte (Genes. II. 18. ff.). Doch dehnte sich diese Verwandtschaft nach Philo auch etwas weiter aus; denn wie der Geist nichts Sinnliches ohne Beistand seiner Sinne aufzunehmen vermochte: so glaubte er, daß auch den Sinn nichts von Allem, was jetzt auf ihn einwirkt, ohne Mitwirkung des Geistes berühren würde.[432]) In diesem Sinne nennt Philo den Sinn und den Geist öfters verschwistert.[433])

Beide Mann und Weib waren nach Moses, bevor sie die Schlange zum Falle verleitet hatte, nackt (Genes. II. 25.). Dieses deutete Philo seinen Vordersätzen angemessen. Leicht hätte es nämlich kommen mögen, daß der Geist, wenn ihm auch dadurch, daß ihm der

---

431) חוה zusammengestellt mit חיה de agricult. p. 201. — qu. rer. div. haer. p. 488. — de cherub. p. 117., bei welchen Etymologien das immer festzuhalten ist, was oben (s. S. 72. f.) im Allgemeinen über sie beigebracht ward.

432) Leg. alleg. I. p. 45.

433) Leg. alleg. I. p. 45.: ὥστε ἀντίδοσιν ὁ νοῦς καὶ τὸ αἰσθητὸν ἀεὶ μελετῶσι, τὸ μὲν προϋποκείμενον αἰσθήσει ὡς ἂν ὕλη, ὁ δὲ κινῶν τὴν αἴσθησιν πρὸς τὸ ἐκτὸς, ὡς ἂν τεχνίτης, ἵνα γένηται ὁρμή. — de migrat. Abrah. p. 389.: αἰσθησις συγγενὲς καὶ ἀδελφόν ἐστι διανοίας.

Sinn angeschaffen war, die Möglichkeit mit dem Sinnlichen zu verkehren zugetheilt worden war, im Gefühle seiner ungleich höhern Würde von jener Fähigkeit nicht den Gebrauch gemacht hätte, den Gott beabsichtigte. Sie waren zwar neben einander gestellt, doch noch keineswegs in so enger Verbindung (gleichsam gegenseitiger Bekleidung), daß diese auch hätte eine dauernde sein können oder gar müssen. Es bedurfte daher zur Durchführung des göttlichen Zwecks noch eines Bindemittels der beiden Elemente (δεσμοῦ). Dieß war das Vergnügen (ἡ ἡδονή), bezeichnet bei Moses durch die Schlange, indem die Windungen der Schlange, ähnlich den Regungen des Vergnügens, vielfach verschlungen und mannichfaltig sind; denn nicht nur bleibt kein Sinn von ihm unberührt, sondern es reizt auch die einzelnen derselben auf die mannichfaltigste Weise an. [434])

Allein eben dieses Vergnügen oder diese Schlange ward nun auch dem Menschen die Ursache zum Falle oder zur Sünde. Vor dem Hinzutritte desselben war jeder Fall, jedes Sündigen des Menschen unmöglich. Geist und Sinn waren noch nackt und hatten keine Ursache sich zu schämen (Genes. II. 25.). Geist und Sinn unverbunden waren an sich gleich unfähig menschliche Tugend oder Laster auszuüben, sie waren für jene indifferent (μέσα), [435]) indem ja eben nur in dem Ankämpfen des Geistes wider die Sinnlichkeit, in der Flucht aus dem Körper und in der Verähnlichung mit Gott der Mensch seiner Bestimmung gemäß und folglich tugendhaft zu handeln vermag. [436])

---

434) Leg. alleg. II. p. 1100. Hier belegt es Philo nun auch mit a. St. der Schrift, daß in denselben die Schlange öfters vom Vergnügen zu deuten sei. Andere Aehnlichkeiten zwischen beiden als die gegebenen werden aufgeführt de mundi opif. p. 36. sq. — de agricult. p. 201. Daher denn auch das Vergnügen schlechthin ὀφιώδης leg. alleg. II. p. 1103., III. p. 72. u. ö.

435) Leg. alleg. II. p. 1096., III. p. 73.

436) S. S. 339. und zu vergl. die Stelle leg. alleg. III. p. 106

Auch durch den Hinzutritt des Vergnügens und durch diese engere Verbindung des Geistigen mit dem Sinnlichen war für Philo noch keine eigentliche Sünde constatirt; denn es war zwar allerdings durch die Grundlage der philosophischen Speculation gegeben, daß er dem reinen Geiste durch solchen Verkehr mit dem Sinnlichen viel von seiner ursprünglichen Vollkommenheit entnommen, ihn seiner uranfänglichen göttlichen Reinheit, Würde und Wirksamkeit beraubt glaubte, daß er überhaupt dieß ganze Leben als einen Fall des Geistes [437]) in das Materiale betrachtete: allein diese Unvollkommenheit war eine natürliche, von Gott beabsichtigte und dem Menschen unvermeidliche. „Unzähliges", sagt Philo de nomin. mutat. p. 1051., „verunreinigt die Seele und es ist unmöglich von demselben sich vollkommen rein zu waschen; denn nothwendiger Weise werden immer mehre dem Menschen eingeborne Flecke (*παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κῆρες*) noch zurückbleiben." [438])

Solche natürliche Unvollkommenheit erschien ihm aber eben deßhalb auch noch als unsündlich, indem Sünde ohne freien Entschluß für ihn nicht vorhanden war. [439]) Vielmehr versichert Philo eben so oft als er von der natürlichen Unvollkommenheit der Menschen redet, daß dieser doch auch ohne Sünde geboren werde, wie er denn z. B. quis rer. div. haer. p. 522. sagt, daß ein Kind während der ersten 7 Jahre seines Lebens noch unverdorben sei [440]) und am entsprechendsten mit einer glatten,

---

437) S. S. 328. Note 398.

438) De Mos. II. p. 675.: *παντὶ γεννητῷ κἂν σπουδαῖον ᾖ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν.*

439) Vergl. Fragm. opp. edit. Mg. T. II. p. 675. (zu Genes. XVII. 14.): *οὐδὲν τῶν ἀκουσίων ἔνοχον ἀποφαίνει ὁ νόμος.*

440) *ἀκραιφνοῦς φύσεως.* Diese Worte in dem strengen Sinne genommen, den sie zulassen, würde wider Philo's eigne Ansichten streiten. Auch das Kind hatte keine makellose Natur im strengsten Sinne, wol aber eine Natur, die noch nicht durch (persönliche) Makel befleckt war, welche Philo bei Menschen für Makel achtete.

unbeschriebenen Tafel zusammengestellt werden könne, auf welcher man noch keine Zeichen, weder des Guten noch des Bösen zu bemerken vermöchte. Denn was man etwa darauf schreiben wollte, würde vermöge der Weichheit der Unterlage in einanderlaufen und sich verwischen; wie er denn auch an einer a. St. [441]) gerade hierauf die Widerlegung des Irrthums gründet, daß ein Kindesmörder sich irgendwie weniger versündige als Der, welcher einen Mann oder eine Frau in ihren Blüthenjahren tödet: „Denn wenn man in der That hierbei auf das Alter Rücksicht nehmen darf:“ sagt er, „so scheint es mir angemessener auf Diejenigen noch heftiger zu zürnen, welche Kinder morden; denn bei Erwachsenen kann es tausend Vorwände zu Mißhelligkeiten und Zwistigkeiten geben, aber gegen Solche, die noch ganz jung sind, kann man nicht einmal eine Anklage erlügen, da sie ihrer Natur nach schuldlos sind (ἀκακώτοις οὖσιν).“ Ja, behauptet er doch, daß eines Kindes Geist von einem reinen Geiste eigentlich gar nicht verschieden gedacht werden könne, welches offenbar nur auf die ethische Reinheit und Unbeflecktheit zu deuten ist, die trotz der Verbindung mit dem Körper bei noch nicht sündlichem Gebrauche desselben vorliege. [442])

Nicht also den mit dem Körperlichen verübten Verkehr des Geistigen überhaupt, oder das sinnliche Vergnügen an sich, welches bei solchem empfunden wird, hielt Philo für sündlich, wohl aber glaubte er, daß dieses letztere (mit der Schlange vergleichbare) sinnliche Vergnügen als Ursache der Sünde betrachtet werden müsse. Denn indem hierdurch ein zweites Band den Körper mit dem Geiste verknüpfte: schloß sich leicht an diese von Gott beabsichtigte und von der Natur geforderte nothwendige Verbindung des Geistes mit dem Sinnlichen die andere, durch Leidenschaft (πάθος, ἐπιθυμία) herbeigeführte an, vermöge welcher der Geist sich mit Liebe und dauernd auch ohne

441) De specc. legg. p. 795.

442) Leg. alleg. II. p. 1096., womit zu vergl. p. 1098.

von natürlichem Bedürfnisse getrieben zu werden, sich mit dem Sinnlichen beschäftigte; nicht wegen der Nothwendigkeit mit dem Sinnlichen sich zu verbinden des Vergnügens genoß, sondern umgekehrt jene Verbindung wegen dieses Vergnügens suchte. Auch diese zweite Verbindungsweise [443]) der beiden Theile im Menschen glaubte Philo in der mosaischen Erzählung angedeutet. Nachdem nämlich Gott gesagt hatte, er wolle dem Menschen eine Gefährtin bilden, schuf er die Thiere (Genes. II. 18. ff.). Philo behauptet, daß deßhalb auch diese in Wahrheit als Gefährten des Menschen angesehen werden müßten und zwar in eignem Sinne: „Die Leidenschaften", sagt er leg. alleg. II. p. 1089., „werden mit Landthieren und Vögeln verglichen, weil sie ungezähmt und unbändig den Geist hinreißen und weil sie nach der Vögel Weise den Verstand überflügeln; denn sie drängen heftig und lassen sich schwer zurückhalten." Auch lag es nun nahe, was anderwärts geschieht, bei einzelnen Leidenschaften die Thiere als mit der menschlichen Seele verbunden zu betrachten, in welchen sich gerade dieser Trieb vorzugsweise scharf ausgeprägt hatte, und es erklärt sich hierdurch von selbst, in welchem Sinne Philo von einer ferina und immansueta mens habe reden können. [444]) Eine Redeweise, zu welcher schon in Plato einige Anfänge vorla-

---

443) Leg. alleg. II. p. 1089.: *τοῦ δὲ βοηθοῖ ἐστὶ διττὸν τὸ εἶδος τὸ μὲν ἐν πάθεσι, τὸ δ' ἐν αἰσθήσει* (d. h. in den sinnlichen Verhältnissen, die mit Nothwendigkeit dergleichen Berührungen fordern).

444) Qu. in Genes. IV. 165. p. 371. Vergl. hiermit de conf. ling. p. 823.: *ἔγνω τὸν ἄνθρωπον* (sagt Gott; Philo berücksichtigt hierbei Genes. VI. 5.), *λέγω δὲ τὸν νοῦν μετὰ τῶν περὶ αὐτὸν ἑρπετῶν τε καὶ πτηνῶν καὶ τῆς ἄλλης ἀλόγου τῶν ἀτιθάσσων θηρίων πληθύος, ἐφ' οἷς ἀνίατα ἡδικήκει, τίσασθαι.* — de Abrah. p. 370.: *τὸ σύμφυτον ἡμῖν θρέμμα ἡ ἐπιθυμία.* — de confus. linguarum wird der Gerechte genannt *τὰ ἀτίθασσα καὶ λελυττηκότα πάθη καὶ τὰς θηριωδεστάτας κακίας τῆς ψυχῆς ἀπελήλακώς*, der Ungerechte *ἀνθρωπόμορφον θηρίον*, vergl. auch die St. de congressu p. 438. — de praem. et poen. p. 923. sq. — *κτηνῶδες* — — *τὸ αἰσθητικόν* leg. alleg. III. p. 81.

gen [445]) und welche sich in der spätern Zeit zu den seltsamsten Dogmen umwandelte. [446])

In diesem nur aus Lust geübten und nicht nothwendigen, folglich übermäßigen wie freiwilligen Verkehre des Geistigen im Menschen mit dem Sinnlichen sah nun Philo das eigentliche Sündigen des Menschen, wonach sich die Willfahrung der Leidenschaften, die jene beiden Momente einschloß, mit der Sünde, dagegen die Enthaltsamkeit von allem entbehrlichen, leidenschaftlichen Genusse des Sinnlichen (ἀπάθεια, [447]) σωφροσύνη, ἐγκράτεια) oder Askese (ἄσκησις) mit der Tugend identificirten, indem der Mensch bei jener Lust und in jenem Verkehre freiwillig der höhern Würde seines Geistes und der höhern Bestimmung desselben entgegenhandelte, während er eine höhere Freude kennen lernen konnte und sollte, als die sinnliche, eine Seligkeit der Anschauung Gottes, die aber nur Dem zu erringen stand, der, wie Gott, selbst reiner Geist, dahin vor Allem, ja, allein strebte, sich nach Kräften von körperlichen Flecken zu reinigen; denn das Göttliche mochte von Keinem geschaut werden, als von seines Gleichem.

Uebrigens fand Philo diesen doppelten Zusammenhang des Geistigen mit dem Sinnlichen durch die Nothwendigkeit

---

445) Tim. p. 70.

446) Namentlich bei Basilides, der in diesem Sinne zu der ursprünglich-reinen menschlichen Seele die Seelen niederer Wesen hinzugeboren (προσπιφύεσθαι) und verschmolzen werden ließ, deren Eigenthümlichkeit und Handlungsweisen sie dann an sich trügen, s. Clem. Alexandr. Strom. II. p. 408. Eben Dieß hatte Isidor, der Sohn und Schüler des Basilides, in einer besondern Schrift περὶ προσφυοῦς ψυχῆς auseinandergesetzt. Ganz anklingend an die Sprache des Philo, der diese thierischen Seeleneigenthümlichkeiten auch mit der rein menschlichen oder göttlichen verwachsen läßt, ἐπιφύεσθαι de plantat. Noae p. 227. — de Abrah. p. 372. σύμφυτα.

447) Leg. alleg. II. p. 1106. — de nom. mutat. p. 1071. die übrigen Ausdrücke ganz gewöhnlich.

und das Vergnügen in der Schrift auch noch in der besondern Erzählung versinnbildlicht wieder, daß Gott dem Adam die Thiere zugeführt habe, um zu sehen, wie er sie nennen würde (τί καλέσει Genes. II. 19.), welche letztere Worte er mit Berufung auf den griechischen Sprachgebrauch, der τί für διὰ τί zu nehmen verstatte, übersetzte: Gott wolle sehen, warum er sie (die Thiere, oder das Sinnliche) zu sich rufe, d. h. sich ihrer bediene? Ob nur der Nothwendigkeit halber (ἕνεκα τοῦ ἀναγκαίου μόνου), da ja das Sterbliche einmal der Nothwendigkeit sich des Sinnlichen zu bedienen unterliege, oder überflüssig und unmäßig, nur um des Vergnügens halber. [448])

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen über die Fähigkeiten des Menschen, über den Begriff und die Möglichkeit menschlicher Sünde und menschlicher Tugend, welche Philo in der Geschichte des ersten Menschenpaares niedergelegt glaubte, geht er nun in der Umdeutung des genealogischen Theils weiter fort, um kennen zu lehren, wie nun wol der Mensch sich öfters dieser Fähigkeiten bediene und wie sie angewandt werden sollen, um glücklich durch die nothwendigen Stadien zum letzten Ziele zu gelangen.

„Adam erkannte sein Weib und sie gebar den Kain und sprach: Ich habe mir durch Gott einen Menschen erworben." Genes. IV. 1. (Hierüber das Buch Philo's de Caino ejusque ortu.) [449])

Philo glaubte in diesen Worten gelehrt, daß die erste engere Verbindung des Geistes mit dem Sinnlichen eine wenig

---

448) Leg. alleg. II. p. 1090.

449) Doch beschäftigt er sich auch sonst in anderweit anzuführenden St. zuweilen mit diesem Gegenstande. Uebrigens ist jenes B. gewöhnlich mit dem B. de cherubim verbunden. Es scheint aber zu trennen zu sein, wie auch Mangey in s. Ausg. T. I. p. 146. ihm eine Sonderüberschrift gibt, ob er es gleich dann unter dem einmal hergebrachten Haupttitel de cherub. fortführt. So werden wir es denn auch anführen. Vergl. meine Abhandl. in den Studien u. Krit. S. 1016. Note a.

erfreuliche Veränderung in ersterem hervorzubringen pflege. „Denn so wie die Sinnlichkeit (die Eva) entstanden war:“ sagt er de cherub. p. 118., „so ließ sie durch jeden ihrer Theile, wie durch Oeffnungen, häufiges Licht überströmen und zu dem Geiste hinzutreten, zerstreute das Dunkel und ließ ihn, den Geist, wie einen Herrn [450]) die natürliche Beschaffenheit der Dinge klar erkennen. Dieser aber, wie nach Verlauf der Nacht vom glänzenden Sonnenlichte umstrahlt, oder erstanden aus tiefem Schlafe, oder wie ein Blinder, der plötzlich sehend wird, kam nun in Berührung mit all' der Menge Dessen, was entstanden war, mit dem Himmel, der Erde, dem Wasser, der Luft, den Gewächsen, den Thieren, den Beschaffenheiten, Eigenthümlichkeiten, Kräften derselben u. s. f., sah das Eine, hörte das Andere, schmeckte Einiges, fühlte Anderes, fand sich zu dem Einen hingezogen, was ihm Freude machte, wandte sich vom Andern ab, was ihm Schmerz verursachte. So denn rings um sich herumschauend und sich und seine Kräfte betrachtend, wagte er es sich zu rühmen, auf gleiche Weise wie einst Alexander, der König der Makedonen; denn auch dieser soll, als sein Heer Europa und Asien verknüpfte, von einem dazu geeigneten Orte Alles überblickt und ausgerufen haben: „„Und Das, was hier ist, ist mein und Das, was dort ist, ist mein,““ in Wahrheit unmännlichen und kindischen, nicht königlichen Sinnes, sondern einen flachen Geist beurkundend. So denn auch vordem der Geist, als er mit seiner sinnlichen Kraft verbunden ward und durch diese von allen Gattungen der Körperwelt Kunde erhielt, wurde er erfüllt mit unverständiger Gesinnungsweise und stolz genug zu glauben, dieß sei Alles sein Eigenthum und keines Andern sonst noch. Auf solche Weise, durch Aufnahme der Sinneseindrücke, [451]) wurde die Sinnlichkeit gleichsam schwanger und gebar dem Geiste das

450) Es ist ganz nothwendig δεσπότῃ mit den frühern Ausg. zu lesen. Mangey und die MSS. irren, wenn sie δεσπότην geben.

451) Vergl. de cherub. p. 117.

das größte aller Uebel, den Eigendünkel und die Anmaßung (οἴησις),[452] die Alles nach sich beurtheilt wissen will (μέτρον εἶναι τῶν πάντων χρημάτων τὸν ἄνθρωπον τοῦτον).[453] Diesen eigensüchtigen, eingebildeten (φίλαυτος, δοκησίσοφος)[454] Seelenzustand in uns will Moses a. a. O. schildern. Er nennt ihn Kain,[455] denn dieß Wort bedeutet: Besitz.[456] Dieser ist voll von Thorheit oder vielmehr Gottlosigkeit; denn anstatt zu glauben, daß Alles Gottes Eigenthum sei (heißt es bei ihm: Ich habe mir erworben), hält er Alles für das seinige (daher ἄθεος),[457] er, der nicht einmal sich selbst dauernd besitzt und nicht einmal sein eignes Wesen kennt."

Philo betrachtete diese Anmaßung, die sich selbst irgend Etwas in irgend einer Weise eigenthümlich zuschreibt, als den vergifteten Keim, aus welchem alle menschliche Uebel hervorwucherten. Darum war Kain selbst böse und der Ahnherr einer bösen, gottabtrünnigen Nachkommenschaft.

Diese Meinung des Menschen, daß ihm irgend Etwas eigenthümlich zustehe, sei es Empfangenes, oder durch Empfangenes Gewirktes für irrende Selbstsucht, und hinwiederum diese für die Wurzel alles Uebels zu erklären war den pantheistisch-asketischen Anfängen und Endzwecken der philonischen Speculation vollständig angemessen. Philo glaubte, daß Alles, was vorliege, eigentlich Gott, Gott also allein in Wahr-

---

452) Leg. alleg. I. p. 49.: οἴησις ἀκάθαρτον φύσει.

453) So verstand und in diesem Sinne verwarf Ph. die Ansicht des Protagoras, daß der menschliche Geist das Maß aller Dinge sei, cf. de poster. Caini opp. Mang. T. I. p. 232. Diesen lasterhaften Irrthum (ἀσεβῆς λογισμὸς) glaubte er auch in Gomorrha vorgebildet, welches er mit גבר, vielleicht auch mit הגר in Verbindung brachte, vergl. de congressu p. 438. — de somn. II. p. 1135.

454) De sacrif. Ab. et C. p. 130.

455) πᾶς φίλαυτος — Κάϊν. qd. deter. pot. insid. p. 169.

456) Er leitete nach Mosis Vorgange das W. קנה von קין ab

457) Leg. alleg. I. p. 49.

heit vorhanden sei und wirke; [458]) er erklärte es für einen Fall daß der Mensch vom Gemein-Gotte und Geiste zum Sondergeiste geworden sei, als er sich als Individuum von den übrigen Dingen ausschied, [459]) und stellte es als letztes Ziel des menschlichen Lebens und Strebens auf, daß der Mensch durch unausgesetztes und nach Möglichkeit durchgreifendes Niederdrücken seines sinnlichen Theiles hinwiederum zu jenem Gemeingeiste sich umwandele, Dasselbe, was er, werde und sich mit ihm vereinige. [460])

In diesen Vordersätzen waren nothwendig jene Behauptungen enthalten.

Vorerst: War Gott in Wahrheit das All- und Alleinwirkende, von dem Alles, was geschieht, geschah: so mußte der Mensch als solcher, als Einzelding, auf alles eigne Gute, auf alles eigne Verdienst, ja, auf jedes eigne und selbstständige Wirken zu Gunsten jenes verzichten, und Stolz auf persönliches Wirken hätte klar Zeugniß gegen den Menschen abgelegt, wie er nicht wisse, daß er persönlich, in seiner Integrität (als göttlich-materiales Wesen) Nichts wirke und was er wirke er nur durch die Gottheit, die in ihm ist, also nicht er, als er selbst, wirke. Der strengste Augustinianismus war, wenn sich Augustin jemals zu dieser Strenge erhob, eben so nothwendig mit jenen pantheistischen Prämissen gegeben, als hinwiederum jener strengste Augustinianismus zum Pantheismus nothwendig hingeführt hätte. Denn wirkt Gott Alles: so ist er auch (wenn schon vielleicht nicht als Eine Persönlichkeit) Alles, da, was überhaupt gar nicht wirkt, auch niemals vorhanden gedacht werden kann.

Dann aber traten auch vermöge derselben Vordersätze zum ersten Male in der Geschichte der Religion und der Sitten Irrthum und Laster in die verhängnißvolle Nähe, welche

458) S. S. 276. ff.
459) S. S. 328.
460) S. S. 339.

in jener obigen Behauptung ausgedrückt ist, und aus der sie sich zum offenbaren Nachtheile beider, der Religion wie der Sitten (und nicht dieser allein; denn wie unzählige Opfer auch des äußern Glücks, auch der Freuden des Lebens sind dieser unheilvollen Verbindung gefallen) in den zwei Jahrtausenden, die zwischen uns und dem Philo liegen so schwer und so unvollkommen noch zu trennen vermochten. Für Philo selbst mußten Beide nothwendig auf das Innigste verwachsen. Denn jener selbstsüchtige Irrthum des Menschen (Philo konnte nur von einem solchen reden), der sich auch irgend Etwas zuzuschreiben berechtigt hielt; die Eigenliebe des Menschen, welcher sich seiner (auch nichtgöttlichen) Individualität freute und rühmte; die Anmaßung, die nach sich die Dinge beurtheilen wollte: trat nun auch in den strengsten und offenbarsten Gegensatz mit der höchsten Tugend, mit dem Streben sich mit der unendlichen Gottheit zu vereinigen, sich in die Seligkeit des Gottschauens aufzulösen. Denn wie wenig mochte solche Gesinnungsart geneigt sein, jene Tugend als Tugend auch nur anzuerkennen, und wie noch viel weniger sich dazu verstehen, durch ununterbrochenes und nach Möglichkeit durchgreifendes Niederdrücken aller sinnlichen Lust sich dieselbe zu eigen zu machen. [461]) Es war nothwendig und ist nun klar,

461) Von diesem Standpunkte aus der geistigen Gleichwesentlichkeit des Menschen mit Gott während der verschiedenen menschlichen und göttlichen Persönlichkeiten beider, wobei der Mensch eben seine menschliche Selbstpersönlichkeit immer mehr aufgeben soll, um sich immer näher mit dem Göttlichen zu vereinigen (aus welchem sich dann eben nach philonischen Grundsätzen Irrthum und Laster zusammenlegen mußte) ist die selbstpersönliche Anmaßung aufgefaßt und getadelt leg. alleg. III. p. 66.: *ὁ γὰρ ἀποδιδράσκων θεὸν καταφεύγει εἰς ἑαυτόν· δυοῖν γὰρ ὄντοιν τοῦτε τῶν ὅλων νοῦ, ὅς ἐστι θεὸς, καὶ τοῦ ἰδίου, ὁ μὲν φεύγων ἀπὸ τοῦ καθ' αὑτὸν καταφεύγει ἐπὶ τὸν σωμάτων· ὁ δὲ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων ὁμολογεῖ μηδὲν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, ἅπαντα δὲ προσάπτει θεῷ, ὁ δὲ πάλιν ἀποδιδράσκων θεὸν τὸν μὲν οὐδενὸς αἴτιόν φησιν εἶναι τῶν δὲ γενομένων ἁπάντων ἑαυτόν. — — — θεοῦ (δὲ) τὰ*

wie bei Philo sich kein wesentlicher Unterschied zwischen religiösen Irrthum und Laster legen konnte, wie beide die sichtbarsten und unauflöslichsten Fäden verknüpften. [462])

Daher erschien denn dem Philo der Kain, in welcher Gestalt er sich nur immer zeigen mochte, als der verwerflichste Seelenzustand. „Verschieden", sagt er de sacrif. Ab. et C. p. 138., „wird hierin gefehlt. Einige weil sie vergessen, was sie Gutes empfangen haben; diese bringen sich um das gar herrliche Geschäft zu danken. Andere halten sich vermöge ihres großen Eigendünkels (*φιλαυτία*) wirklich selbst für die Ursache der ihnen zu Theil gewordenen Vorzüge und nicht Den, der deren Urheber in Wahrheit ist. Andere endlich fehlen zwar leichter als die Letzteren, aber schwerer als die Ersteren. Sie nennen allerdings als den Urheber des Glücks den Herrn, sagen aber, daß dieses ihnen mit Recht zu Theil geworden sei (*οἴησις*); denn sie seien weise und männlich, mäßig und gerecht, so daß sie deßhalb auch von Gott der Gnade gewürdigt worden seien. Diesem Allen aber steht die Schrift entgegen und sagt dem Erstern, der das Andenken (an die empfangenen Wohlthaten) verwischt: „„Höre, hüte dich, daß du nicht essest und voll werdest und schöne Häuser erbauest und bewohnest und du dann, wann sich deine Schafe und Rinder ver-

---

πάντα κτήματα, ὥστε ὁ ἑαυτῷ τι προσνέμων τὰ ἑτέρου νοσφίζεται καὶ πληγὴν ἔχει παγχάλεπον καὶ δυσίατον, οἴησιν, πρᾶγμα ἀμαθίας καὶ ἀπαιδευσίας συγγενές.

462) Daher die Beschuldigung einer *ἀσεβοῦς δόξης* oder das Lob der *δόγματα εὐσεβείας καὶ θειότητος φιλούσα* sehr gewöhnlich, z. B. de mund. opif. p. 40. — de posterit. Mang. T. I. p. 232., vorzüglich qd. Deus sit immut. p. 296. — leg. alleg. III. p. 61.: *ὁ φαῦλος δοκεῖ εἶναι τὸν θεὸν ἐν τόπῳ.*, de sacrif. p. 131. u. ö. Hiermit im Zusammenhange steht die Behauptung, daß der Mensch sich selbst durch seine irrigen Grundsätze schade, vergl. leg. alleg. I. p. 49. — qd. det. p. 164. sqq. Daher endlich auch die Bigotterie, die oft mit der verletzendsten Starrheit an ihren einmal gewonnenen Ansichten hing, wozu das vielleicht auffallendste Beispiel, das sich de nomin. mutat. p. 1053. sq. findet, schon oben mitgetheilt ward. S. S. 105.

mehren und des Goldes und Silbers und alles Dessen, was dein ist, immer mehr wird, dich erhebest in deinem Herzen und des Herrn, deines Gottes vergessest. Wenn aber wirst du seiner nicht vergessen? Wenn du deiner selbst nicht vergißt, dich deiner eignen vollkommnen Nichtigkeit (*τῆς ἰδίας περὶ πάντα οὐδενίας*) und der göttlich-vollkommnen Fülle erinnerst.““ Den aber, der sich selbst für die Quelle des ihm zufallenden Glückes hält, belehrt sie auf folgende Weise: „„Sage nicht,““ spricht sie: „„Meine Hand hat mir allen diesen Ueberfluß erworben, sondern erinnere dich, daß der Herr, dein Gott, dir die Kräfte gegeben hat, die diesen Ueberfluß verschafften““. Der sich aber selbst für würdig hält zu empfangen Besitz und Genuß des Guten, der mag sich durch den heiligen Spruch (Deuter. IX. 5.) belehren lassen: „„Nicht wegen deiner Gerechtigkeit, noch Heiligkeit des Herzens wirst du eingehen in das Land und es ererben““. ——— So ist Alles in Allem allein ein Geschenk des Unerschaffenen (*ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αὐτοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι*).“

„Abel ist der jüngere und bessere Sohn des Menschen“ (de sacrificiis Abelis et Caini).

In Abel sah Philo im Gegensatze gegen Kain die natürliche Nachwirkung des vernünftig-göttlichen Geistes im Menschen, oder die natürliche, noch ungebildete Frömmigkeit und Gutmüthigkeit, in welcher sich gleichsam der Geburtsadel der menschlichen gottverwandten Seele ausspricht, welche die Hinfälligkeit (הבל) aller sinnlichen Vorzüge und den Unwerth aller sinnlichen Vergnügen, ohne den eigentlichen Grund und tiefen Sinn dieses Gefühls zu begreifen, ahnet und deßhalb Alles, sowol ihren Besitz als ihr Streben, auf Gott und Göttliches zurückführt.[463]) Sehr geschickt weiß es hier Philo zu benutzen,

463) *ἀναφέρων ἐπὶ τὸν θεὸν* de sacrif. p. 130. — leg. alleg. I. p. 49.: *τοῦτο γὰρ ἀλλότριον τὸ λέγειν ἔργον τι εἶναι ψυχῆς, ἐπὶ θεὸν πάντων λαμβανόντων τὴν ἀναφορὰν καὶ τὸ τὰ ἄκαρπα τοῖς καρποτόκοις ἀναμιγνύναι.*, p. 55. II. p. 1095.

daß Abel zuletzt als später, Kain als erst Geborner genannt wird. Er meint, es könne leicht Jemanden auffallen und scheinen, als ob Jener, obgleich der ungleich Würdigere, nachgesetzt werde. Indeß lasse sich Nichts leichter und der Natur und Erfahrung gemäßer erklären, als Dieß. Ehe nämlich der Mensch, dieß Gemisch aus irdischem und himmlischem Samen, sich auch nur so weit entwickelt habe, daß die göttlich-geistigen Kräfte irgend einigen Einfluß auf ihn zu üben vermögen, habe das sinnliche, von der Stunde der Geburt an thätige Element sich schon seiner bemächtigt. „Denn mit dem Menschen zugleich," sagt er de sacrif. p. 132., „von den Windeln an, bis mit dem immer nach Neuem strebenden Blüthenalter die gährende Flamme der Leidenschaften vorübergegangen ist, werden Thorheit, Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit, Furcht, Feigheit und die ihnen verschwisterten Untugenden erzogen. Dann erst, wann er nun über die eigentliche Jugendzeit hinaus ist und die Krankheit der Leidenschaften, die den Puls reger antreibt, nachläßt, dann erst wird er, wie nach eingetretener Windesruhe und Meeresstille spät und nach Mühen ausruhen auf der Tugend Zuverlässigkeit, welche die immer in einander greifenden und ununterbrochenen Unruhen, das schwerste Seelenleiden, stillt." [464])

„Kain stellt dem Abel nach, ruft ihn in's Feld, überfällt und tödtet ihn" Genes. IV. 8. nach den LXX (liber quod deterius potiori insidiari soleat).

In dem Menschen, in welchem sich allmälig, nach Maßgabe seiner natürlichen Entwickelung diese beiden entgegenstehenden Dogmen ausbilden, entstand nothwendig ein Kampf [465])

---

464) Aehnlich de congressu p. 436.

465) Philo deutet auf solchen Kampf wie hier den zwischen A. und K., so anderwärts den Streit der Frauen bei dem prodic. Herkules, wie er denn öfter dergleichen heidnische Mythen für seine Zwecke allegorisirt, s. oben S. 40. N. 11. Auf diesen Streit spielt er für die Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung sichtlich an de merc. meretr. p. 861. — de sacrif. A. et C. p. 135.

(diesen glaubte Philo durch das Feld angedeutet) [466]) und Kain suchte durch listige und scheinbare Gründe den Abel, die Eigensucht im Menschen die Gottesliebe, welche das Göttliche als den Quell alles Guten und als das letzte Ziel ihres Strebens betrachtet, zu vernichten. „Ist nicht die Wohnstätte der Seele der Leib?“ pflegt er zu sagen. „Warum sollten wir denn nicht für diesen Wohnplatz, daß er nicht zusammenfalle, Sorge tragen? Ist nicht das Auge, das Ohr und der übrige Chor der Sinne gleichsam die befreundete Leibwache der Seele? Muß man aber nicht die Bundesgenossen und Freunde ehren? Sind denn die Genüsse und die in das ganze Leben hineinverflochtenen Ergötzlichkeiten etwa nur für die Todten oder für Die, die noch nicht geboren sind? Hat nicht die Natur sie für die Lebenden gebildet? Warum sollten wir uns denn des Reichthums und des Ansehens, der Ehre und der Herrschaft u. a. Aehnl. entschlagen, wodurch wir nicht nur ein sichres, sondern auch ein glückliches Leben genießen? Das Leben gibt Deß Bürgschaft. Denn die, welche Tugendfreunde genannt werden, sind fast Alle unbekannt, unbeachtet, niedrig, selbst ohne die nothwendigsten Bedürfnisse, weniger geehrt als Untergebene, ja, weniger selbst als Sklaven, schmutzig, bleichen Schatten ähnlich tragen sie die Nahrungslosigkeit, den Hunger im Gesichte, sind kränklich und bereiten sich auf den Tod vor; die aber die sich um sich selbst kümmern, sind im Gegentheile geehrt, gesund, wohlhabend, kräftig, leben in Herrlichkeit und Vergnügen, ohne Arbeit, den Freuden und führen durch alle Sinne dem Geiste das Angenehme zu.“ [467]) Durch solche Scheingründe, durch Hinweisung auf die Nothwendigkeit, auf den Reiz, auf die Unschädlichkeit, ja, selbst auf die vortheilhaften Folgen sinnlichen Vergnügens stellte nun zwar der Kain jedes Menschen, dem Abel desselben nach. Wenn es ihm aber thatsächlich glückte den Abel zu tödten: so war hiervon keineswegs

466) Die Gründe hierzu im Anfange des B. quod deter. pot. insid.
467) Ibid. p. 161.

die natürliche Kraft des Kain die Ursache. Vielmehr trug nur der Mangel an jeder Bildung bei Abel die Schuld; denn Abel (als die natürliche noch ungebildete Frömmigkeit), wenn gleich selbst gut und Gott wohlgefällig, umschloß doch nur die ersten Anfänge der vollkommnen Tugend, oder der Identificirung mit Gott, legte den Grund, gewährte die Fähigkeit zu ihr, war noch selbst von einer solchen unendlich entfernt, wie er ja auch der Erste war, der in der heil. Schrift unter den Frommen genannt wird. Nicht nur, daß er nicht im Mindesten an die hohe Vortrefflichkeit der theosophischen Tugend reichte, welche Beides im vollendeten Maße vereinte, das Ueben jener und die klare Einsicht, warum Das, was sie übte, die vollkommne Tugend sei: war er auch nicht bis dahin gebildet, durch menschliche Wissenschaft, namentlich durch kluges und gewandtes Denken und Reden Das, was ihm noch Gutes eigenthümlich war, als solches gegen entgegenstehende Bedenklichkeiten zu wahren. Jene Wissenschaft und Redekunst würde nun zwar seine kümmerliche Tugend an sich nicht erhöht haben, so wie der Mangel jener diese Tugend an sich nicht verminderte: allein sie würde ihn doch vor der Gefahr sicher gestellt haben im Kampfe wider die Sinnlichkeit durch blendende Einwürfe zu fallen. [468]) Darum sollten Die, bei Denen es nur das Werk natürlicher Gutmüthigkeit und Frömmigkeit ist, Alles auf Gott zu beziehen, ohne daß dieser Ueberrest edler Herkunft bei ihnen durch Einweihung in die wahre Philosophie eigenthümlich-selbstständiges Leben, oder doch nur durch die Aufnahme menschlicher Wissenschaftlichkeit einige Festigkeit gewonnen hätte, ihrer Schwäche sich bewußt, Nichts berücksichtigen, was gegen ihre fromme Ueberzeugung streitet, sollten jeden Kampf für jetzt scheuen, bis sie sich allmälig für ihn gekräftigt hätten, damit sie nicht, demselben nicht gewachsen, unterliegen möchten, in welchem Falle dann der Kain die unbeschränkte Herrschaft erlangen würde. Denn immer ist es

468) De migrat. Abrah. p. 399.

ein Anderes fromm sein und geschickt sein, und oft kümmern sich Die, die die Weisheit üben, weniger um Worte, wie denn auch im Gegensatze Der, welcher in Rednerkünste eingeweiht ist, darum noch keine Bildung des Herzens erworben hat. [469]) Darum also allein Denen, die Beides besitzen, einen gebildeten Geist und ein in Wort und That gottfrommes Herz ziemt es und wird es leicht vorkommen solche Streitpunkte zu erledigen. Solche aber die nur fromm (Abel) sind sollten eine Zusammenkunft auf solchem Schlachtfelde ablehnen und sich um die Herausforderung eines Mißgünstigen gar nicht kümmern. Sie sollten solche Bedenklichkeiten, wenn sie in ihnen selbst aufsteigen oder von Andern beigebracht würden dem Unterrichteten zur Beantwortung überlassen und ruhig ihren Weg weiter gehen, sie möchten sonst ehe sie sich im Kampfe stärkten, im Kampfe unterliegen.

„Kain, selbst böse, ist nun auch der Vater einer bösen Nachkommenschaft" (liber de posteritate Caini von Mangey zuerst mitgetheilt).

In der Nachkommenschaft des Kain (Genes. IV. 16. ff.) glaubte nun Philo die übeln Folgen geschildert, die daraus entspringen, wenn jene Eigensucht die Gottesliebe wirklich getödtet und der Kain im Menschen die Oberhand gewonnen hat. Aus solchem eingebildeten, thörigen und gottlosen Wahne entspringt ihm zuerst der Henoch d. h. dein Gnadengeschenk, [470]) „so daß er dem Auge das Sehen, dem Ohre das Hören, jedem der übrigen Sinne die Sinnenwahrnehmungen, den Sprachorganen die Rede verdankt", und so in ähnlicher Weise seinem Geiste, was nur immer seine geistigen Kräfte wirken, Gedanken, Ansichten, Entschlüsse, kluge Maßregeln, Begriffe, Wissenschaf-

469) Qd. deter. p. 163.

470) De poster. C. Mang. T. I. p. 232.: ἑρμηνεύεται Ἐνὼχ χάρις σου, vergl. de confus. ling. p. 338. — de Abrah. p. 352. Er leitete nämlich den Namen חנוך auf חן mit dem Suffixo zurück.

ten, Künſte, und was ſonſt hierher gerechnet werden möge.[471]) Als Henoch's Sohn glaubt Philo ferner ſehr angemeſſen den Gaidad genannt, d. h. Heerde,[472]) „denn Dem, welcher ſeinem Geiſte, der doch nicht einmal ſein eignes Weſen begreifen kann, Alles verdanken zu müſſen meint, für den paſſen unvernünftig-thieriſche Nachkommen; denn ein vernünftiger Menſch kann ſolchen Glauben niemals theilen". So erniedrigt ſich Der, der ſich durch ſolche Anmaßung erheben will, in Wahrheit zum unvernünftigen Thiere und tritt ferner immer und ferner von Gott. „Darum ſoll auch Gaidad's Sohn Meel geweſen ſein, deſſen Name überſetzt bedeutet: vom Leben Gottes;[473]) denn Gott iſt die Quelle der Vernunft, darum muß Der, der ohne Vernunft lebt, vom Leben Gottes ausgeſchloſſen ſein. Was könnte nun aber Dem, der nicht nach dem Willen Gottes lebt, Anderes zufallen, als der Tod der Seele? Dieſer wird nun Mathuſalah genannt, welches, überſetzt, die Ausſendung des Todes bedeutet.[474]) Deßwegen iſt er auch der Sohn des Meel, der das vernünftige Leben verlohr, welches ihn eigenthümlich auszeichnete (τὸν ἴδιον βίον) und ſich den unvernünftigen Leidenſchaften überließ. Wo nun aber

---

471) De poster. C. T. I. p. 232.

472) Grundtext: עירד LXX: *Γαϊδάδ*, zu welchem W. Philo l. l. p. 237. beifügt ὃ *ἑρμηνεύεται ποίμνιον*. Mangey vermuthet (zu u. St. Note h.) daß Philo *Γαϊδάρ* geleſen und dieß W. von עדר abgeleitet habe.

473) l. l. p. 238. Grundtext: מחויאל LXX: *Μαλελεήλ*. Der Name *Μεήλ* im philon. Texte ſcheint aus *Μαλελεήλ* verderbt. Philo pflegt überhaupt nicht von den LXX abzuweichen, und dann ſteht auch hier dieſer Name ſeiner Erklärung, die das Hebräiſche mehr berückſichtigt, näher, als der Name, den er dann dem Manne gäbe. Hieronymus de nomin. Hebr. (edit. Martian. T. II. p. 9.) Mehujael = quis est Dominus Deus? vel ex vita Deus.

474) l. l. p. 239. Grundtext: מתושאל LXX: *Μαθουσάλα*. Philo nahm offenbar Rückſicht auf die W. מות und שלח. Aehnlich Hieronym. l. l. Mathusalah = mortis emissio v. mortuus est et interrogavit (שאל).

einmal das geistige und vernünftige Leben zum nimmer wieder Erwachen erstarrt ist: da verbindet sich die vollendete Niederträchtigkeit (die durch Lamech bezeichnet wird) mit dem Beifall am Bösen (denn Ada war ja Lamech's Gattin) und zerbricht die heiligsten und natürlichsten Schranken des menschlichen Lebens in That (Jobel der Vater Derjenigen, welche in Hütten leben und Heerden [Leidenschaften]' pflegen) und in Rede (Jubal, der Psalter und Cither kennen lehrte — beide Kinder Jener); denn um im Besitze der Schattengüter (die zweite Gattin Lamech's war Sella) zu ähnlichem Schattenglücke zu gelangen (Noema seine Tochter) läßt er sich zu den unseligsten Handlungen hinleiten (der Sohn Tobel war Vater Derer, die in Eisen, dem Symbole der Härte und des Kriegs, arbeiten). [475])

„Als der Eva der Seth geboren ward, sprach sie: Gott hat mir ein anderes Kind gegeben an die Stelle des Abel." Genes. IV. 25.

In Seth erstand demnach der Abel, das fromme Dogma wieder, welches, da es nicht durch Bildung gehoben war, von der sophistischen Eigensucht unterdrückt wurde. Es ist zwar ein anderes Kind, aber dennoch jenem verwandt, an dessen Stelle es trat, nur in so fern verschieden, als es sich nun zur Vollendung entwickelt und die menschliche Tugend nicht wieder verläßt. [476]) Darum während Abel die Vernichtung, den Untergang schon in seinem Namen trägt: deutet der Name des Seth auf Fortdauer hin. Er bezeichnet nämlich die Bewässerung und wie die irdischen Sämereien und Gewächse, wenn sie bewässert werden, schwellen, keimen und reichliche Früchte

475) Ueber den allegorischen Zusammenhang dieser letztern Namen mit den durch sie angedeuteten Gegenständen vergl. l. l. p. 239. sqq.

476) l. l. p. 259.: *ἕτερον γὰρ* (Seth als Abel) *οὐκ ἀλλότριον· — — ὁ μὲν Ἄβελ τὸ θνητὸν ἀπολιπὼν πρὸς τὴν ἀμείνω φύσιν μεταναστὰς οἴχεται· ὁ δὲ Σὴθ ἅτε σπέρμα ὢν ἀνθρωπίνης ἀρετῆς οὐδέποτε τὸ ἀνθρώπινον ἀποκείψει γένος.*

bringen, aber ohne Bewässerung verdorren: so scheint es auch mit der Seele zu gehen. Sie wächst und vervollkommnet sich, wenn sie durch den lieblichen Strom der Weisheit getränkt wird. [477])

Philo glaubte nun in ähnlicher Weise, wie er die Nachkommen des Kain charakterisirte: so auch durch die zahlreichen Namen, die zwischen dem Seth und dem Moses genannt sind, die verschiedenen Stufen und Stadien angedeutet, die zwischen dem Anfange einer dauernden Tugend und der höchsten Vollkommenheit mitten inne liegen und hat sich hierüber auch höchstwahrscheinlich in seinen Dialogen und in seiner Deutung hebräischer Namen, [478]) die er zu diesem Behufe schrieb, weitläuftiger ausgesprochen. Auch in den uns noch erhalteten BB. findet sich viel Material zur Umdeutung dieser Namen vor. Man kann auch dieser nicht ohne mehrfaches Interesse einige Aufmerksamkeit schenken, indem in der Zusammenstellung und Deutung dieser Namen Witz, Methode, innerer Zusammenhang, nicht selten gute Beobachtungsgabe des menschlichen Herzens und seiner Eigenheiten, und fast immer Unterlagen zur Erläuterung späterer exegetischer Erscheinungen über das A. T. vorliegen. Indessen ist doch solches Interesse für eine Darstellung, welche nur die wesentlichsten Eigenthümlichkeiten der philonischen Speculation in Methode und Resultaten zu ihrem Gegenstande hat, zu untergeordnet um eine vollständige Durchführung zu veranlassen. Vielmehr, während wir Diejenigen, die behufs geschichtlicher Forschungen über die Exegetik und namentlich über das Entstehen und die Ausbildung einer allegorisch-traditionalen Exegese gerade dieses hoch achten, auf den Philo selbst verweisen, dessen Deutungen ihnen bei durchgehendem Festhalten an dem angegebenen psychologisch-genealogischen Standpunkte klar werden werden, heben wir nur diejenigen Momente heraus, welche Philo selbst mehre Male als die entscheidenden in seiner praktischen Philosophie angibt.

---

477) Ibid. p. 249.: Σὴθ ἑρμηνεύεται ποτισμός (שׁת, שׁתה) rell.

478) Vgl. de his verbis: resipuit N. p. 275. und Euseb. H. E. II. 18.

Sechs Wendepunkte des geistigen Lebens glaubt er nämlich vor allen als die bedeutendsten auszeichnen zu müssen, durch welche der Mensch von den ersten Anfängen wirklich-beständiger Tugend bis zur Fähigkeit Gott zu schauen geläutert, oder, wie es Philo ausspricht, aus dem Seth ein Israel werde, deren letzterer zwar noch immer nicht an die äußerste Gränze menschlicher Würde und menschlicher Seligkeit reicht (indem auch Der, welcher sich in einzelnen Augenblicken seines Lebens so rein von allem irdischen Sein, Denken und Handeln ausscheidet, daß Nichts mehr zwischen ihm und dem Göttlichen mitten inne steht und welcher mithin das Göttliche schaut, wie es ist [Israel], deßhalb nun keineswegs auch, in wie weit Dieß bei der sinnlichen Beschaffenheit menschlicher Natur nur immer möglich ist, dauernd ohne Berührung mit dem Sinnlichen als reiner Geist [Moses] sich erweis't): allein es doch dem Menschen im ganzen Umfange fühlen und erfassen lehrt, was das Ziel und der Lohn aller seiner Mühen sein werde.

Als diese sechs Wendepunkte des menschlichen Seelenzustandes nennt Philo den Enos, Henoch, Noah; Abraham, Isaak und Jakob oder Israel, von denen die erstern drei die niedere, die letztern die höhere Trias bilden.[479])

Enos ist das Symbol der Hoffnung, oder der Ahnung eines höhern Strebenszieles des Menschen, als irdisches Glück, und des Sehnens nach höherer Seligkeit, als die Welt sie bietet. Diese Hoffnung ist, wie Philo meint, selbst bei Denen, in welchen die sinnliche Lust über die unveredelte natürliche Gutmüthigkeit und Frömmigkeit den Sieg davon getragen hat, nicht ganz erstorben, sondern nur unterdrückt, taucht jezuweilen empor und drängt dem Menschen die Ueberzeugung auf, wie wenig jenes Vergnügen seiner würdig und wie wenig lobenswerth die Handlungen seien, die er um jenes zu erreichen verübt. Angemessen seinen frühern Aeuße-

479) Ueber das Folgende vorzüglich: de Abrah. p. 350. sqq. — de praem. ac poen. p. 912. sqq.

rungen erklärt er es, warum diese Hoffnung Enos (אנוש) Mensch genannt werde, indem Der, welcher ununterbrochen, ohne auch nur das Sehnen nach etwas Vorzüglicherm zu fühlen von Stillung einer thierischen Lust zur andern sich fortbewegt, eben weil er die eigentlich unterscheidenden Auszeichnungen des Menschen nicht achtet, [480]) sichtbar zum menschenähnlichen Thiere herabsinkt. „Mit dieser Hoffnung eröffnet die tugendbefreundete Seele ihren Weg, die Natur stellte diese gleichsam als Thürhüterin an den Eingang zu den königlichen und innern Tugenden, deren Niemand theilhaftig werden kann, welcher nicht vorher jene gehegt hat.“ [481])

Durch diese Sehnsucht nach einer wahrern und reinern Glückseligkeit war, da diese sich ja eben auf Ueberzeugung von dem Unwerthe wie des bisherigen Genusses, so des bisherigen Strebens gründen sollte, allerdings Trauer über das vergangene Leben, Reue und Besserung, gegeben und diese mußten alsobald hervorkeimen, so wie jene Sehnsucht tiefere Wurzeln im menschlichen Herzen schlug. Eben diese innige Wechselwirkung des Strebens nach Besserm und der bessernden Reue wollte Philo hervorheben, als er darauf aufmerksam machte, daß Henoch das Symbol der Reue und der Besserung als Sohn des Enos genannt werde. Daß aber auch Moses thatsächlich den Henoch als Bezeichnung solchen Seelenzustandes betrachtet habe und betrachtet wissen wollte, hierfür fand Philo den Ueberzeugungsgrund in den Worten: und Henoch gefiel Gott wohl und er ward nicht mehr gefunden, weil ihn Gott an einen andern Ort versetzt hatte (Genes. V. 24.). „Denn die Schrift sagt Dieses von Henoch, dem Begnadigten, [482]) daß er nicht mehr gefunden worden sei, theils weil die frühere, tadelhafte Lebensweise ent-

480) S. S. 329.

481) Vergl. auch qd. det. p. 180.

482) κεχαρισμένον de Abrah. p. 352. Also hier eine etwas andere Etymologie als die frühere.

fernt worden war, so daß sie nicht mehr gefunden ward, gleich als wenn sie keinen Anfang gehabt hätte, theils weil Das, was verändert und in eine vorzügliche Reihe von Dingen versetzt worden ist, seiner Natur nach schwerer gefunden werden mag; denn die Bosheit ist zwar weit ausgebreitet und Vielen bekannt, die Tugend dagegen etwas Seltenes, so daß sie nur von Wenigen erfaßt werden möchte. Hierzu kommt, daß wohl der Nichtswürdige auf den Marktplätzen, in den Theatern, Gerichtshöfen, Rathsversammlungen und überhaupt in den Zusammenkünften, Vereinen und Aufzügen der Menschen herumläuft, weil er sich gern zu thun macht, wogegen der Gebildete, der sich von solchen Geschäften abzusondern strebt, sich zurückzieht und die Einsamkeit liebt."

Wie aber die Genesung zur Gesundheit führt: so glaubte Philo an die Reue und Besserung die Gerechtigkeit und überhaupt die Vollkommenheit, die der Mensch ohne höhere Weihe erlangen könne, anknüpfen zu müssen. Deßhalb finden wir denn nun auch, um in Philo's Redeweise zu sprechen, unter den Nachkommen des Seth und Henoch den Noah, den die Schrift ausdrücklich Den nennt, der in seiner Generation gerecht und vollkommen gewesen sei (Genes. VI. 9.). Sehr angemessen glaubte Philo werde ein solcher Gerechter Noah genannt, d. h. Ruhe,[483]) weil das Gegentheil, die widernatürlichen Bestrebungen, Ursache der Verwirrungen, Tumulte, Aufstände und Kämpfe sind, als woran die Ungerechten Theil nehmen, während Diejenigen, welche die Tugend hochachten, ein eingezogenes, stilles, ruhiges und friedliches Leben führen. „Und Noah gefiel Gott wohl," wie denn jeder Mensch, der sich durch Ahnung höhern Glücks, als irdischer Wollust, durch aufrichtige Reue früher begangener Sünden zur Ausübung ächt tugendhafter Handlungen durchgebildet hat, auf das göttliche Wohlgefallen rechnen darf.

---

483) Vergl. leg. alleg. III. p. 75. נח verknüpft mit נוח.

So weit dehnte sich der Kreis der Tugenden (τὰ καθήκοντα) [484]) aus, die Philo für jeden Menschen, als solche, erkennbar und ausführbar glaubte, auch für Den, der einer höhern Bildung ermangelte, der nicht als Geweihter in das Heiligthum göttlicher Philosophie eingeführt sei. Keiner, glaubte er, der nur nicht darauf ausginge, jedes bessere Gefühl, das ihm als Stempel einer göttlichen Abkunft eingeprägt worden, absichtlich zu verwischen und zu vernichten, der sich nur nicht mit Vorsatze dem thierischen Elemente immer mehr hingäbe, könne es sich verhehlen, daß es schön und edel sei Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Weisheit und Tapferkeit zu üben, (auf welche 4 Cardinaltugenden er die einzelnen zurückzuführen pflegt) [485]) und Nichts stehe der eignen Ausübung derselben bei irgend einem einzelnen Menschen im Wege. Solche Tugenden achtet nun auch Philo keineswegs gering, vielmehr wiederholt er zu öftern Malen, daß Die, welche auf Uebung derselben die Zeit ihres Lebens verwendeten, Menschen und Gott sehr wohlgefällig seien und glaubte sich zu solcher Anerkennung ihrer Verdienste verpflichtet, da ja in der Schrift ausdrücklich gesagt werde, daß Noah Gott wohlgefallen habe und er von allen seinen Zeitgenossen allein erhalten worden sei. Allein genügen konnte sie ihm nicht.

Er hatte das höchste Lebensziel in Identificirung mit Gott und das hiermit verbundene Schauen Gottes festgestellt und als unumgängliche Bedingung zur Erreichung dieses letzten Ziels und mithin nothwendig als höchste menschliche Tugend

484) Nach stoischem Sprachgebrauche, leg. alleg. I. p. 50.

485) Leg. alleg. I. p. 52., wo diese dann selbst wieder auf die menschliche Güte (ἀγαθότης — Abel), als der diesen gemeinschaftlich zum Grunde liegenden Tugend (ἡ γενικὴ ἀρετή) zurückgeführt werden ibid. p. 50. — de Cherub. p. 109. — de migrat. Abrah. p. 394. Vergl. hierüber noch überhaupt Joh. Christoph Schreiter's Abhandl. über Ph. Vorstellungen von dem Gattungsbegriffe und dem Wesen der Tugend in Keil's u. Tzsch. Anal. III. 2.

gend die vollendete Ausscheidung des Geistigen vom Körperlichen anerkannt. Und so wie es unmöglich war, daß die Tugenden der Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Tapferkeit solches Ausscheiden unmittelbar veranlaßten: so wenig konnte er sie als höchste Tugenden anerkennen. Nach Philo war aber auch in derselben Stelle der Schrift, welche das Lob eines Jeden enthielt, der sich durch tugendhafte Handlungen auszeichnete, zugleich angedeutet, daß solche Tugenden nicht überhaupt und an sich sondern bloß im Vergleiche zu dem Lasterhaften und Gottlosen vollkommen genannt werden könnten; denn es war ausdrücklich dabei gesagt, Noah sei in seiner Generation gerecht und vollkommen gewesen. Sie waren nothwendig vorbereitende Mittelstadien,[486]) bereiteten aber doch jenes Ziel eben nur vor, erkämpften aber immer nur den zweiten Preis[487]) und machten den ersten nur möglich, führten ihn noch nicht selbst herbei. Hierzu waren andere Mittel und Tugenden, die höher als jene, an sich vollkommen oder vielmehr vervollkommnend waren, nothwendiger Weise anzunehmen.

So lag denn in den anthropologischen und kosmologischen Prämissen des Philo die Unterscheidung begründet, die den Alexandrinern entscheidend eigenthümlich ist und namentlich von den spätern sehr weit fortgebildet ward, zwischen einer niedern und höhern, bürgerlichen und wesentlichen[488]) Tugend zum großen Nachtheile ächt-sittlicher Lehre, die nicht die einzelnen tugendhaften Handlungen nach Dem, was sie wirken, abwägen lehrt und etwa der Uebung der einen Handlung eine höhere Tugend, eine niedere dagegen der andern zuschreibt, sondern als Prüfungsnorm

---

486) De Abrah. p. 356.: ἐκείνη μὲν γὰρ (ἡ τριάς, Enos, Henoch und Noah) τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ μαθήμασιν ἔοικεν.

487) τὰ δευτερεῖα im Gegensatze zu οἷς τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων ἡ φύσις ἀναδώσει ibid. p. 355.

488) διετήρησαν τὴν φύσιν ἀδιάστροφον ibid. p. 354. Diese höhere Trias Tugenden ἡ μείζων ibid. p. 356. — ἡ ὁσιωτέρα καὶ θεοφιλεστέρα de praem. et poen. p. 913.

aller menschlich-sittlichen Größe die Eine menschliche Gesinnung betrachtet, die der Gesammtheit der menschlichen Handlungen zum Grunde liegen soll; und zum nicht geringen Nachtheile ächt-sittlichen Handelns, da sich zu solcher Scheidung zwischen höherer und niederer Tugend, zumal wenn jene, wie Dieß nach den alexandrinischen Lehren der Fall war, der äußern Beurtheilung weniger unterliegt, leicht ein geistiger Hochmuth gesellt, der die sittlichen Bestrebungen der Mitmenschen vornehm geringschätzt und eine lasterhafte Selbstgenügsamkeit, die sich bei Uebertretung der niedern und bürgerlichen Tugenden mit dem Besitze der höhern tröstet, ja, wol gar, wie diese für die Bestrebungen der gewöhnlichen Menschen zu erhaben, so jene für sich zu gering achtet. Mängel, die bei den spätern Alexandrinern, die diese Lehre geschäftig fortbildeten, ungleich sichtbarer hervortraten, als bei Philo selbst.

Die Entwickelungsstadien solcher höhern, wesentlichen Tugend fand nun Philo in der höhern Trias jener Patriarchen, in dem Leben des Abraham, Isaak und Jakob erläutert. [489]) „Diese Patriarchen erst sind an sich im Besitze einer unbestrittenen Tugend, nicht erst bei Vergleichung mit Bösen; und sie werden also solches Lobes würdig geachtet, nicht weil sie besser sind als ihre Generation, sondern weil sie die vorzügliche Menschennatur unverdorben erhalten haben (*φύσιν εὔμοιρον ἀδιάστροφον διετήρησαν*)."

Für die Uebung der niedern Tugend hielt Philo keine höhere Bildung für erforderlich. [490]) Er glaubte, daß das sittlich-religiöse Gefühl, welches jedem Menschen von der Natur mitgetheilt sei (Abel), auch ohne besondern Unterricht jedes unverdorbene Gemüth zur Uebung der Gerechtigkeit, der Billigkeit, des Erbarmens u. a. m. veranlassen könne. Aber freilich konnte dieß sittliche Gefühl die Menschen niemals zu einer solchen Tugendhöhe — wäre sie anders Tugend oder Höhe zu nen-

489) Vergl. de Abrah. p. 354.

490) Vergl. zu dem Folgenden oben S. 88. ff.

nen — hinaufschrauben, die Philo von dem Vollkommnern forderte. Niemals würde der Mensch durch das einfache Sittengefühl dahin geführt worden sein, jede Berührung mit dem Sinnlichen für Sünde, oder doch für Unvollkommenheit zu achten, darum jede sinnliche Regung auf das Aengstlichste zu unterdrücken und sich jeden sinnlichen Genusses, so weit Dieß immer möglich, auf das Sorgfältigste zu enthalten. Um solche Tugend auch nur als Tugend anerkennen zu können, um wie viel mehr denn um sie zu üben mußte bei dem Menschen die vollkommenste Uebereinstimmung mit den Ansichten Philo's über das Wesen, den Werth und das Verhältniß des Sinnlichen zum Uebersinnlichen vorausgesetzt werden; denn nur Der, welcher mit Philo sich überzeugt hielt, daß das Sinnliche an sich völlig nichtswürdig und nur Hemmniß des Göttlichen sei, daß darum, je mehr dieß vom Menschen entfernt werde, das Göttliche desto reiner hervortrete und so dieser sich zu immer höherer Gotteswürdigkeit und Glückfähigkeit entwickele, nur Dieser, wie er denn die möglichst vollständige Unterordnung alles Sinnlichen an sich für Tugend halten mußte, konnte vielleicht die Uebung derselben nach und nach verwirklichen.

Es ist daher an sich klar, wie Philo von Jedem, der die höhere Tugend sich zu eigen zu machen strebte, vor Allem verlangte, daß er sich unterrichte, d. h. sich über das Wesen und Verhältniß des Sinnlichen zum Uebersinnlichen, des Irdischen zum Göttlichen aufkläre, damit er all sein Vertrauen, alle seine Hoffnungen von Jenem auf Dieses übertrage. [491])

Das Vorbild Dessen, der dieser Grundbedingung aller höhern Tugend genügt und durch Unterricht sich der Vollkommenheit zu nähern sucht, war ihm Abraham (*διδακτικῇ χρησάμενος ἀρετῇ πρὸς τελείωσιν*), [492]) der das Land der Chal-

491) Leg. alleg. I. p. 56.: *ᾧ παρέχει ὁ θεὸς ἐπιστήμην βεβαίαν τούτῳ δίδωσιν ἀμφότερα τὸ ἐργάζεσθαι τὰς ἀρετὰς καὶ μηδέποτε αὐτῶν ἀφίστασθαι, ἀλλ' αἰεὶ ταμιεύειν καὶ φυλάττειν ἑκάστην.*

492) De praem. ac poen. p. 914. — de somn. I. p. 590. u. ö.

dâer verließ — die (als Sterndeuter berühmt) sich einzig mit sinnlichen Dingen beschäftigten und nur diese vorhanden glaubten — um dem Göttlichen Glauben zu schenken.

Wir sehen, wir sind durch diese Behauptung, daß höhere Tugend nur in Verbindung mit Aufklärung über das Wesen und den Werth des Sinnlichen und Geistigen, des Irdischen und Göttlichen zu verwirklichen sei, wieder an die Schwelle des philosophisch-speculativen Lehrgebäudes unsers Philo versetzt; denn eben in seinen Speculationen glaubte er ja die überzeugendsten Beweise von der Hinfälligkeit und Nichtswürdigkeit des Sinnlichen und von der eigenthümlichen und göttlichen Würde alles Geistigen gegeben zu haben. Es konnte nicht fehlen. Je vertrautere Bekanntschaft Jemand mit den philonischen Dogmen schloß, je entscheidender dieselben in den Mittelpunkt seiner Ueberzeugungen und seines Lebens traten: desto reifer war er für solche höhere Tugend, ja, desto tugendhafter war er schon dadurch selbst. Allein gleichwie sich die philonischen Speculationen selbst von dem Niedern zum Höhern, vom Irdischen zum Himmlischen erhoben: so entwickelte sich nicht gleich bei den ersten Anfängen wahrer Philosophie die vollkommne Tugend, sondern sie hielt mit jener selbst eine Parallele, welche wir, eben weil Tugend und Wissen in der philonischen Theosophie auf das Innigste verwachsen waren, nur dann in ihrer eigenthümlichen Gestalt kennen lernen können, wenn wir uns einiger früher gewonnenen Resultate aus dessen Speculationen erinnern.

Philo basirte alles unser Wissen über eine geistige und unsichtbare Welt auf eine verständige und wissenschaftliche Betrachtung dieser sinnlichen. Ohne solche Unterlage hielt er alle Untersuchung über jene für schwebende, wesenlose Spiele unserer Phantasie. Er hatte sich dann überzeugt, daß die weise Gestaltung dieser Welt eine Ursache fordere und daß die Welt, unfähig genug ihre intelligenten Formen nicht einmal gegen menschliche Willkühr zu erhalten, nicht Selbstursache dieser sein könne; er hatte mithin eine überweltliche, weltbildende Ursache postulirt, deren weitere Beschaffenheit er sich nun

aus den Bedürfnissen zur Erklärung dieser sichtbaren construirte. Auch von Abraham glaubte Philo es symbolisch in der Schrift berichtet, daß er sich so wie er das chaldäische Dogma (so nennt nun Philo schlechthin die Ansicht nach welcher man, was er den Chaldäern vorzüglich zur Last legen zu müssen glaubte, die Ursache des Sinnlichen in diesem selbst fand) [493]) verlassen habe, eines wissenschaftlichen Gebrauchs seiner Sinne befleißigt habe. Er war ja zuerst nach Charran gewandert (Genes. XI. 31.) und hatte sich später mit der Hagar vermählt (Genes. XVI. 1. ff.); denn wie Philo unter dem erstern, welches Höhlen bedeute, die Stellen bezeichnet glaubte, in welchen sich unsre Sinne befänden, durch welche Jeder um die ihnen zukommenden Dinge wahrzunehmen herausschaue: [494]) so hielt er die Hagar, die Magd der Sarah (in welcher er die vollkommne Tugend wiederfand) für die weltliche Wissenschaft (eben für die Dienerin der vollkommnen Tugend).

Allein eben so nothwendig Philo von seinem Standpunkte aus eine wissenschaftliche und geistvolle Betrachtung der sinn-

---

493) Philo beschreibt es näher de migrat. Abrah. p. 415.: *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐπιστημικώτεροι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων συγγενείᾳ δὲ οἰ διῳκιομένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπεστόπησαν εἶναι μόνον ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχὴν· εἱμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον.* Diese Ansicht heißt dann schlechthin *χαλδαϊκὸν δόγμα* de nomin. mutat. p. 1047., *χαλδαϊκὴ δόξα*, sie theilen *χαλδαΐζειν* ibid. p. 416. — qu. rer. div. haer. p. 494., ohne daß hierbei mit manchen verehrten Forschern an eine besondere chaldäisch-orientalische Philosophie gedacht werden dürfe, die zu jener Zeit Eingang gefunden hätte.

494) De somn. I. p. 571. sqq. — de Abrah. p. 360. Vgl. [illegible] und [illegible].

lichen Welt für die erste Stufe zu dem Tempel der wahren Erkenntniß Gottes achtete: so wenig konnte er zugestehen, daß von ihr aus nun auch Gott schon so geschauet werden könne, wie er sei. Solcher wissenschaftlichen Betrachtung konnte zunächst kein anderes Werk zugetheilt werden, als daß sie die Vollkommenheiten, die gütige und weise Einrichtung und Erhaltung des Gebildeten erkenne und in Folge dieser auf die Vollkommenheit des Bildners bei Hervorbringung und Erhaltung dieses Gebildeten zurückschließe. Dergleichen erkannte aber Philo, wie wir oben sahen, bei seinem höchsten Gotte gar nicht an, da dieser alle Eigenschaften und Vollkommenheiten überstieg, indem er im Gegenfalle mit dem Sinnlichen doch immer in einige Berührung getreten sein würde.[495]) Jene Vollkommenheiten bei Bildung und Erhaltung dieser Welt achtete er vielmehr als zwei Sonderkräfte, als die gütige und die mächtige Kraft, die er auch Gott und Herr zu nennen pflegte. Bis zu diesem Grade der Erkenntniß vermochte sich daher auch nur der Abraham (oder die philosophische Betrachtung der Welt) zu erheben. Daher erschienen ihm nun auch in Mamre die 3 göttlichen Personen (Genes. XVIII. 1. ff.). Das Urgöttliche war also noch nicht rein erkannt, sondern nur erst in und mit seinen beiden höchsten Potenzen. So mußte denn also der Mensch, bevor er zu dem Schauen des höchsten Gottes gelangte, erst Kenntniß von dessen Eigenschaften erhalten.

Diese Unvollkommenheit in der abrahamitischen Erkenntniß prägte sich nun auch natürlich auf die abrahamitische Tugend über.

So wie nämlich der Mensch, so schloß Philo von dem Frühern ausgehend weiter, das chaldäische Dogma verläßt, nach Charran, in seine Sinne, in sich selbst einkehrt und in wissenschaftlich gebildeter Weise Das betrachtet, was in den Kreis seiner Wahrnehmungen tritt: so entdeckt er nicht nur in

---

195) S. S. 121. ff.

der außer ihm liegenden Welt die Spuren heiliger Weisheit und Güte, die ihn zuletzt zur Annahme eines göttlichen Bildners und Erhalters derselben hinleiten, sondern er achtet auch auf sich selbst und seine Kräfte näher, bemerkt es, wie ihm vermöge seines vernünftigen Geistes die Fähigkeit zustehe, selbstthätig zu erkennen und zu handeln, und wie ihn solche Fähigkeit eben so wesentlich von allem Sinnlichen unterscheide, als ihn dem Göttlichen zuführe: kurz, dieß Doppelte wird ihm klar und gewiß, daß er göttlichen Geschlechts sei und was in ihm ihn zu solcher Würde erhebe. Mit dieser Selbsterkenntniß steht nun aber ein Zweites in heiligem, unverletzlichem Bunde. Der Mensch kann nicht sobald die göttliche Würde seines Geistes erkannt haben, als er sich verpflichtet fühlen muß, diesen zum Herrscher in sich selbst zu erheben und alles Sinnliche ihm zu unterwerfen. Darum ist es auch Ein Befehl der Abraham zu Theil wird, Chaldäa und sein Vaterland, seine Verwandtschaft und das Haus seines Vaters zu verlassen (Genes. **XII.** 1.), unter welchen letztern Drei Philo den Körper, die Sinne und die Sprachfähigkeit verstanden wissen will, mit einem Worte alles Sinnliche und sinnlich Handeln, selbst das dem Geiste noch am nächsten Verwandte. In wie hohem Werthe bei dieser engen Verbindung mit der Tugend (denn diese besteht ja eben in dem Ausscheiden aus dem Sinnlichen) für Philo die Selbsterkenntniß gestanden haben müsse ist deßhalb einleuchtend und macht es nun auch klar, in welchem Sinne und aus welchen Gründen er die Erkenntniß ihrer selbst auf das Wiederholteste und Dringendste Denen empfiehlt, die nach höherer Wissenschaft und Tugend dürsten und warum er Bestimmungsgründe zu ihr überallher entlehnt, aus Mosis heiligen Aussprüchen, aus heidnischer Philosophen Lehre, ja, selbst aus der heidnischen Götter Orakeln.[496]) Indeß hielt er sich doch auch überzeugt, daß sich selbst die also entwickelte Tugend bei nur abrahamitischer Erkenntniß Gottes der Vollkommenheit nimmer rühmen

496) De somn. I. p. 573. sq. — de migrat. Abrah. p. 389. 416. sq.

dürfe. Und in der That war es auch sehr natürlich, daß Der, welcher den höchsten Gott nur noch erst in seinen Eigenschaften und Kräften, also immer noch selbst in Verbindung mit dem Sinnlichen kannte, niemals Letzteres als an sich verwerflich und Ersteres als allein wünschenswerth betrachten konnte. Darum, wenn er auch dem Göttlichen, was er außer sich erkannte und in sich wiedergefunden hatte, die vorzüglichste Stelle, die Oberherrschaft einräumte: so geschah Dieß doch noch nicht mit Rücksicht auf Gott, als solchen selbst, sondern da er diesen nur als einen bildenden und erhaltenden, also als einen gütigen und mächtigen kennen gelernt hatte, je nachdem der Tugendhafte das Eine oder das Andere hervorhob, aus Liebe zu Gott oder aus Furcht vor ihm.[497]) Beide Beweggründe begründeten nun aber die Tugend, die Philo verlangte, wenn gleich in verschiedenem Grade, wie wir alsbald sehen werden, doch immer nur unvollkommen. Denn so lange der Mensch dem Göttlichen nur höhern Werth und höhere Rechte, nicht allen Werth und alles Sein beilegte: so lange konnte er zwar Unterordnung des Sinnlichen unter das Göttliche in sich erzeugen, aber keine möglichst vollkommne Ausscheidung wie sie die philonische Speculation forderte. Hierzu war es nöthig, daß der Mensch das Göttliche, als an sich ohne allen Vergleich und ohne alle Verbindung mit dem Sinnlichen, rücksichtslos, zu erstreben aufstellte.

Diese Bemerkungen werden die nachfolgende Stelle erklären, so wie sie auch wieder von dieser bestätigt werden. Eben bei der allegorischen Deutung der 3 Personen, die dem Abraham erschienen seien, sagt Philo de Abrah. p. 367.: „Es gibt drei Arten menschlicher Lebensweise, von denen jede mit einer der erwähnten drei Personen zusammenhangt. Die vorzüglichste mit der mittleren, mit Dem, der in Wahrheit ist; die nach dieser mit der zur Rechten, der gütigen Kraft, welche Gott heißt; die dritte mit der zur andern Seite, der herrschenden,

497) De cherub. p. 118. — qd. Deus sit immutab. p. 303.

welche Herr heißt. Die vorzüglichste Lebensweise beschäftigt sich nämlich mit Dem, der an sich ohne irgend Etwas ist, läßt sich zu nichts Anderem hinziehen und beschäftigt sich ausschließend mit der Verehrung des Einen, die übrigen werden dem Vater theils durch die gütige, theils durch die königliche Kraft empfolen. Das, was ich sage," fügt Philo hinzu, „kommt auf Folgendes hinaus: Wenn Menschen bemerken, daß Jemand unter dem Vorwande der Freundschaft zu ihnen kommt um Vortheile zu erjagen: so sehen sie hinweg, wenden sich ab und scheuen eine solche erheuchelte Schmeichelei und Freundschaft als sehr nachtheilig. Gott aber, an welchen kein Nachtheil hinanreicht, läßt Alle freundlich zu sich kommen, die sich auf irgend eine Weise vorgenommen haben ihn zu verehren, will überhaupt Niemanden von sich hinwegweisen, sondern ruft Allen, die zu hören vermögen, Folgendes in die Seele: „„Der erste Kampfpreis liegt Denjenigen vor, die mich wegen meiner selbst verehren, die anderen, die ihretwegen, mögen sie nun Gutes zu erlangen hoffen, oder erwarten, Befreiung von Züchtigungen zu erhalten. Denn wenn gleich die Frömmigkeit Dieser lohnsüchtig und nicht unbestochen ist: so befinden sie sich doch nichts desto weniger innerhalb der göttlichen Ringmauern und irren nicht außerhalb derselben umher.""

Ehe wir nun aber weiter mittheilen, wie Philo den Menschen denn doch endlich zum höchsten Ziele menschlicher Erkenntniß und Tugend fortgeleitet werden läßt: ist es erforderlich, eine Bemerkung etwas näher zu beleuchten, die Philo an Darstellung des Seelenzustandes, den er Abraham nennt, knüpft und auch sonst gern wiederholt, um unsre Verehrung, unsre Sehnsucht nach demselben und die Geringschätzung des uns jetzt zugetheilten Maßes Kräfte herbeizuführen. Bei Gelegenheit der Worte nämlich, daß Gott dem Abraham erschienen sei, macht Philo darauf aufmerksam, daß der Mensch, welcher durch verständige, wissenschaftliche, geistvolle Beobachtung der ihn umgebenden Welt zu eigner Erkenntniß des wahrhaft Göttlichen und mithin zu eigner Tugend gekommen sei, doch ja nicht glauben solle, daß er dieß Göttliche durch sei-

ne eigne Kraft gefunden habe, sondern sich immer erinnern möge, daß Dieß unmöglich sei, wenn ihm nicht das Göttliche selbst entgegentrete.[498])

Philo schloß keineswegs alle selbstthätige Kraft des Menschen bei Erringung des Göttlichen aus. Schon das bisher Gegebene würde Beleg dafür sein. Er forderte von dem Menschen, den er für die höhere Tugend fähig achtete, nicht nur äußere Makellosigkeit des Wandels (Noah), sondern er verlangte auch aufmerksame, mit Geist angestellte, durch wissenschaftliche Bildung geförderte Betrachtung der sinnlichen Welt (Abraham). Ja, es griff in die innersten Fugen seines philosophischen Gebäudes ein, die Rechte des Menschen auf selbstständige Kraft oder Freiheit, die Bedingung für jene selbstthätige Handlungsweise zu verwahren; denn von ihr aus nahmen ja wenigstens seine anthropologischen Speculationen ihren Anflug. Eben diese selbstbestimmende Kraft, dieser Abglanz des göttlichen Wesens hatte den Menschen den niedern Klassen irdischer Dinge enthoben, führte ihn in die Nähe der göttlichen Natur und erklärte ihn darum für fähiger als alles Andere, Gott zu erkennen, wie er ist.[499]) Philo war als Philosoph zum Freunde und zum Lobredner der Freiheit berufen.

Auch traten solchem selbstständig-freien Handeln die pantheistischen Lehren, daß Gott Alles sei und wirke, wie wir a. s. O.[500]) sahen, so lange nicht entgegen, als man sorgfältig genug zwischen dem Wesentlichen und Persönlichen genau unterschied und zwar nur Eine göttliche Wesenheit, aber mehre Potenzen festhielt, die selbstpersönlich an derselben Theil nähmen.

Es war mithin weder nöthig noch möglich, daß Philo, wenn er seine früheren Annahmen festhalten wollte, alle Mitwirkung des Menschen bei Erringung der höhern Erkenntniß

---

498) De Abrah. p. 361.

499) S. oben S. 296. ff.

500) S. S. 280. ff.

des Göttlichen und bei Erstrebung der höhern Tugend ausschloß und er beabsichtigte Dieß auch um so weniger, da er wenn schon nicht klar und durchgängig: so doch zuweilen wohl bemerkte,[501]) wie er im Gegenfalle der Unwissenheit und Bösartigkeit der Menschen eben so gut die Verächtlichkeit und Verschuldung, als der Weisheit und Tugend ihre Liebenswürdigkeit und ihr Verdienst abgesprochen und so doch zuletzt keinen andern Grund jener Unvollkommenheit als eben das Göttliche hätte nennen können, von dem er schon jedes Indifferente, ja, weniger Gute so fern hatte stellen wollen. Denn die Annahme, die er bisweilen um dieser Folgerung zu entgehn hinstellte, daß der Mensch, in wie weit er zum Bösen befähigt sei, von untergeordneten göttlichen Wesen unvollkommen hervorgebracht worden sei, würde, wenn sie sich auch philosophisch in das System des Philo hätte einfügen lassen,[502]) doch der Sache nicht wesentlich abgeholfen haben, wie bereits oben einmal erwähnt ward. Ja, selbst die Berufung auf die Materie, die er postulirt hatte, um in ihr alle Unvollkommenheit des Vorhandenen zu erledigen, konnte ihm hier nicht helfen; denn er konnte doch nimmer die Materie an sich als Träger der Unvollkommenheit nennen, indem diese, wie er zu wiederholten Malen ausspricht und wie Dieß in der ganzen philosophischen Ansicht, die er sich über die Materie gebildet hatte, nothwendig begründet lag, niemals als an sich und unverbunden mit Andern seiend oder wirkend (oder vielmehr hemmend) gedacht werden konnte. Und als solche hätte sie angenommen werden müssen, sobald das mit ihr Verbundene durchgängig indifferent war für Schuld und Verdienst, für Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Jede menschliche Thorheit und Sünde würde also doch, da die Materie an sich nicht wirksam sein konnte, immer wieder an das Urgöttliche angestreift sein und dieß befleckt haben,

---

501) S. oben S. 325. f.

502) Was aber nicht der Fall war, s. über dieß Alles oben S. 322. ff.

sobald das mit der Materie zum Menschen verbundene Göttliche nicht seine eigenthümliche selbstbestimmende Kraft geübt, sondern in diesem vielmehr ausschließlich das Urgöttliche sich wirksam geäußert hätte. [503])

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß wir die Stellen Philo's fälschlich auf eine völlige Passivität deuten würden, in welchen er behauptet, daß dem Menschen, der sich zu einiger Erkenntniß des Göttlichen erhoben habe, dieses vielmehr selbst erschienen sei, als daß er es auffände, daß er seine Belehrungen über dasselbe vielmehr der göttlichen Gnade verdanke, die ihm entgegengetreten sei, als seinen Bemühungen u. dgl. m. Er will in solchen Aeußerungen bloß den Irrthum Derer zurückweisen und die Anmaßung Derer unterdrücken, die sich einbilden, wenigstens durch einen zweckmäßig weisen Gebrauch ihrer Kräfte, — wenn sie auch deren Besitz von der göttlichen Gnade ableiten — die eigentlichen und wahren Begründer ihrer Weisheit und ihrer Tugend geworden zu sein; eine Ansicht, die dem Philo in doppelter Hinsicht als eine irrthümliche Anmaßung bei Beurtheilung des Verhältnisses der göttlichen Mitwirkung zu den Kräften des Menschen erschien, wenn sich letzterer thatsächlich zur höhern Weisheit und Tugend heranbilde, indem auch außerdem, daß Gott in so fern überhaupt als Urquell aller solchen menschlichen Vollkommenheit zu betrachten sei, als er diesen erst durch das Ueberhauchen seines Geistes zu ihr befähigte, [504]) ihm noch ein doppelter Einfluß zugestanden werden müsse, durch welchen immer noch erst menschliche Annäherung an das Göttliche möglich oder doch wirklich werde.

Einmal war es an sich klar, daß dem Menschen alle sein Streben nach höherer Einsicht und Vollkommenheit

---

503) Es ist dieß ganz Dem analog, was wir über die nothwendige Unterscheidung der göttlichen Kräfte von dem Urgöttlichen selbst erwähnten, S. 269. Note 274.

504) S. oben S. 301. ff.

durch wissenschaftliche Erkenntniß dieser sinnlichen Welt Nichts geholfen haben würde, wenn nicht eben diese sinnliche Welt auf göttliche Veranstaltung so eingerichtet gewesen wäre, daß sie den Menschen zu tieferer Erkenntniß des Göttlichen hingeleitet hätte,[505]) oder, damit ich mit Philo's Worten rede, wenn der Mensch nicht durch die himmlische Speise und das göttliche Licht[506]) der Sophia und des Logos hierbei genährt und erleuchtet worden wäre.[507]) Eine klare Ansicht über die Sophia und

505) Dieß öfter in dem allgemeinen Satze ausgesprochen, daß der Mensch nicht würde zu Gott gelangen können, wenn ihn nicht Gott zu sich zöge, s. leg. alleg. III. p. 100.: *εἰ γὰρ μὴ δυνατῶς πρὸς ἑαυτὸν ἐκάλεσε τὸν ἱκέτην λόγον, οὐκ ἂν ἀνέβη.* de plant. N. p. 217. — de Abrah. p. 361., oder in der andern Form, daß der Mensch eben erst durch die göttlichen Eigenschaften zu Gott gelange de somn. I. p. 576. — qd. Deus sit immut. p. 310. In der Stelle de migrat. Abrah. p. 415. Beides verbunden: *ὃ ἑπόμενος θεῷ* (der ihn nothwendig zu sich ziehn muß, mit Bezug auf die Stelle Exod. XXXIII. 15.) *κατὰ ἀναγκαῖον συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολούθοις αὐτοῦ λόγοις.*

506) *κάλλιστος πότος* leg. alleg. II. p. 1103., *νᾶμα πότιμον σοφίας* de poster. C. Mg. T. I. p. 249. u. Aehnl., *ἐναύγασμα θεῖον* leg. alleg. III. p. 61., *θεῖον φῶς* ibid. p. 80. Daher auch der dem Philo sehr geläufige Ausdruck *ἐπομβρεῖν τὰς ἀρετάς, τὴν ἐπιστήμην* u. Aehnl. qd. Deus sit immut. p. 315. Vergl. hiermit noch den *οὐράνιος ὑετὸς* de migrat. Abrah. p. 403. und den Ausdruck *πότιμοι λόγοι* de nomin. mutat. p. 1062.

507) Wie auch in diesem Betrachte (s. oben S. 259. Note 259.) der Logos als gesammte göttliche Mittelkraft und dann auch natürlich die Logi in ihrem Wirkungskreise als Erzengel und Engel erschienen (vergl. leg. alleg. III. p. 93. — de post. C. Mg. T. I. p. 243. — qd. D. sit immut. p. 316. — qu. rer. div. haer. p. 509.): so findet hierin zum Theil (s. S. 208. N. 162.) die Bezeichnung des Logos als eines Propheten oder Interpreten (des göttl. Gesetzes) und eines Priesters oder Hohenpriesters Gottes (de somn. I. p. 596.), der das Göttliche lehrt, qd. D. sit immutab. p. 313., hierdurch die Tugend fördert und das Laster tilgt, leg. alleg. III. p. 101., *ἱκέτης* de migrat. Abrah. p. 406., ihre Deutung. Vergl. ibid.

den Logos kann solche Redeweise bald aufklären. Was führte den Menschen von Betrachtung der Welt zur Ueberzeugung eines göttlichen Bildners derselben? Die intelligenten Formen, die sich in der Welt darlegten, und eine intelligente Ursache außer sich verlangten, oder in mehr philonischer Sprache, der auf die Materie übergetragene göttliche Logos (prophorikos, oder ins Einzelne gefaßt die Logi), der jüngere Bruder des im göttlichen Geiste ruhenden göttlichen Verstandes (Logos endiathetos); der jüngere Sohn der Gattin des Unerforschlichen, der Weisheit (Sophia). Dieser war es mithin, sammt den übrigen göttlichen Kräften, die nach Dem, was wir oben sahen, zur Erklärung der intelligenten Formen der Welt zu postuliren waren, welche den menschlichen Geist eigentlich zur Erkenntniß Gottes hinführten, die sonst unmöglich, ja, undenkbar gewesen wäre; sie speis'ten, nährten und tränkten ihn also mit der himmlischen Nahrung der Lehre," deren Symbol Philo dann häufig in der Quelle und in dem Mannah der Wüste wiederfand. Sie waren mithin die eigentlichen höchsten und letzten Erzeuger menschlicher Weisheit und sonach auch menschlicher Tugend. Sie setzten zwar Liebe und Streben des Menschen zu diesen voraus, aber unter ihrer Mitwirkung allein konnte erst die Liebe fruchtbar und das Streben glücklich werden. [508])

---

p. 76. — qd. Deus sit immutab. p. 312. Der mehr negative Kreis dieser Wirksamkeit ist hervorgehoben, wenn der *λόγος σωφρονιστής*, *ἔλεγχος* genannt wird. Vergl. quod deter. p. 182. — qd. Deus sit immut. p. 312. 319. (Letztere Stelle, wie sie Mangey gibt, ist corrupt. Es muß noch *ἐλέγχου λόγον* eingeschaltet werden, was wegen des folgenden *λόγος* leicht wegfiel.) — de prof. p. 451. (Der *λόγος ἔλεγχος* ähnlich wirkend dem menschl. Gewissen de decal. p. 756.) — In ähnlichen Beziehungen heißen die Logi *μεσῖται καὶ διαιτηταὶ λόγοι* de somn. I. p. 586.

508) Hierdurch öffnet sich von selbst die Einsicht in den anderweiten Wirkungskreis der göttlichen Kräfte (außer dem oben erläuterten kosmischen) in den doctrinalen. Sie sind es nämlich, die, indem sie sich uns vorzüglich nahe legen, uns eben hierdurch zur Kenntniß ihrer und des Göttlichen überhaupt führen,

Und dann durfte der dankbar- und verständig-fromme Menſch das Walten einer göttlichen Vorſehung nicht ver-

---

wobei dann natürlich alle göttliche Kräfte, wenn auch nur in ihren verſchiedenen Kreiſen, dieſes Lehramt übernehmen; wie wir denn eben oben im Texte geſehen haben, daß die gütige Kraft die Menſchen Gott lieben, die mächtige Gott fürchten lehrte. Ueber die göttliche Weisheit als ſolche Lehrerin des Menſchen ſ. leg. alleg. I. p. 52.: *λαμβάνει τὰς ἀρχὰς ἡ γενικὴ ἀρετὴ ἀπὸ — — τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας.* In Beziehung hierauf heißt ſie auch *ἡ τροφὸς καὶ τιθηνοκόμος καὶ κουροτρόφος τῶν ἀφθάρτου διαίτης ἐφιεμένων* qd. deter. pot. insid. p. 176. — Vgl. auch de profug. p. 458 — leg. alleg. II. p. 1103. — Aehnliches vom göttl. Logos III. p. 92.: *ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστί; λόγος θεοῦ συνεχής, — — — κύκλῳ πᾶσαν περιειληφὼς, καὶ μηδὲν μέρος ἀμέτοχον αὑτοῦ ἐῶν.*, qd. det. p. 176., weßhalb er auch *μετάρσιος καὶ ἐγκύμων θείων φότων* leg. alleg. III. p. 80. genannt wird, ſ. auch de migrat. Abrah. p. 414. — qu. rer. div. haer. p. 491. sq. (In noch ſtrengerm Sinne wäre eigentlich das *ῥῆμα* Gottes als göttlicher Führer der Menſchen zu nennen geweſen, als eigentlich übergetragene göttliche Kraft, wie Dieß auch wirklich zuweilen geſchieht, ſ. oben S. 262. Note 264. Inwiefern aber der Logos, oder die auf ſolche Weiſe den Menſchen heranziehende Gotteskraft erſt noch im Plane Gottes lag, hieß er *ἐνδιάθετος θεοῦ υἱὸς* de nomin. mutat. p. 1065.) In gleichem Sinne erſchienen denn auch endlich die Logi als Leiter zur göttlichen Weisheit und Tugend leg. alleg. III. p. 90. — de migrat. Abrah. p. 399. — de poserit. Cain. Mg. T. I. p. 229. und 242. Letztere Stelle: *ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη* iſt hiernach ſehr verſtändlich. Wie nämlich die einzelnen Logi Manifeſtationen der göttlichen Kraft in der ſinnlichen Welt ſind: ſo erziehen dieſe eben als ſolche den Menſchen wieder zur Erkenntniß des Göttlichen heran, in welcher die wahre Tugend beſteht. — De poster. C. Mg. T. I. p. 258. iſt der allgemeine Satz ausgeſprochen: *τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὂν — — τοῖς διανοίας ὄμμασιν ἐκ τῶν κατὰ τὸν κόσμον δυνάμεων — — κατανοεῖσθαί τε καὶ γνωρίζεσθαι συμβέβηκε.* Aehnlich de migrat. Abrah. p. 414. Daneben iſt es jedoch immer klar, daß aus allem Dieſen, in welchem die einzelnen göttlichen Kräfte übereinkommen, noch auf keine Identität der Perſönlichkeit derſelben geſchloſſen werden darf (wie Dieß gewöhnlich und auch von Gfrörer a. a. O. I. 1. S. 218. ge-

kennen, die sein Tugendstreben mannichfach sonst noch förderte, d. h. seinen freien Willen durch weise und gütige Regierung der sonstigen Gegenstände der sinnlichen Welt warnend und aufmunternd, belohnend oder bestrafend für das ewige und wahre Gute zu gewinnen suchte. Denn die göttliche Regierung der Welt, vermöge welcher er Alles, was in ihr ist, nach seinen Zwecken leiten könne,[509]) war in den göttlich erhaltenden Kräften der gnädigen und gesetzgebenden schon festgestellt;[510]) die Regierung Gottes aber für solche Vervollkommnung der menschlich-vernünftigen Seele eines Theils in der Vorsehung oder der dem Schöpfer natürlichen Fürsorge für das Geschaffene überhaupt,[511]) andern Theils

---

schicht), indem selbst die scheinbarste Stelle, welche dafür vorgebracht werden könnte, qd. deter. potiori insid. p. 176. nur die Identität der Wirkungsart, nicht die des Wirkungskreises und der Persönlichkeit beweist. — Nun wird endlich wol auch eine sehr seltsame bildnerische Redeweise an sich klar sein, die sich bei Philo findet und scheinbar ganz unverständlich ist. Er behauptet nämlich zu den wiederholtesten Malen, daß Gott (das Göttliche) die Weiber der Menschen (unter denen er die Tugenden versteht) befruchte, daß sie gebären. Die Menschen können bloß Liebhaber der Tugenden sein, Gott erst macht sie zu Müttern leg. alleg. III. p. 94., besonders de cherub. p. 114. 116.

509) *Οἷα γὰρ ἡνίοχος ἡνιῶν καὶ κυβερνήτης οἰάκων ἐπειλημμένος ἄγει ᾗ ἂν ἐθέλῃ κατὰ νόμον καὶ δίκην ἕκαστα μηδενὸς προσδεόμενος ἄλλου· πάντα γὰρ θεῷ δύνατα* de opif. m. p. 9. — Gott als Regent zu wiederholten Malen *ὁ τῷ ὄντι ἄρχων καὶ ἡγεμὼν εἷς ὁ θεὸς* de cherub. p. 122., *παντηγεμὼν* de post. C. M. T. I. p. 227., *κυβερνήτης, ἡγεμὼν τῶν ἁπάντων* de opif. m. p. 31., *πηδαλιοῦχος, ἡνίοχος, ποιμὴν καὶ βασιλεὺς* de agric. p. 195. — de conf. ling. p. 328. 34. 45. — de decal. p. 765., *πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὅλων βασιλεὺς* de post. C. Mg. T. I. p. 244., *στρατάρχης* de decal. p. 751.

510) De plant. N. p. 226.

511) Gott als vorsehender oder für bestimmte Zwecke das All regierender Herrscher *ἐπίτροπος ἐπιστήμων* qd. D. sit immut. p. 297., *ἔφορος καὶ δίοπος* de just. p. 730., *τὰ πάντα προμηθουι-*

Theils in dem höchsten Werthe jener, vermöge dessen sie nicht nur über alles Andre hinausragte, sondern als allein rein gött-

---

μηθουμένη φύσις qd. Deus s. imm. p. 304. — leg. alleg. I. p. 45., σωτὴρ de agric. p. 199. — de nom. mut. p. 1052. Die göttliche πρόνοια, προμήθεια (leg. alleg. I. p. 45. — de nomin. mutat. p. 1052.), ἐπίσκεψις (de agric. p. 194.) je heilsamer sie für menschliche Tugend und je nothwendiger sie für Erreichung des Weltplans Gottes mit den Menschen (wovon später) erschien: desto öfter erwähnt. Kurz bestimmt und in das natürliche Verhältniß zum Schöpfer gestellt erscheint sie de opif. m. p. 2.: ὃν (κόσμον) οἱ φάσκοντες ὡς ἐστιν ἀγέννητος λελῆθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι τὴν πρόνοιαν. Τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐτιμᾶσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἰρεῖ λόγος· καὶ γὰρ πατὴρ ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς· καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερὰ μηχανῇ πάσῃ διωθεῖται, ὅσα δ' ὠφέλιμα καὶ λυσιτελῆ πάντα τρόπον ἐκπορίζειν ἐπιποθεῖ., de decal. p. 751.: κυβερνήτης, ὃς οἰκονομεῖ σωτηρίως αἰεὶ τὰ σύμπαντα. — Philo hatte über die Vorsehung ein besonderes Buch verfaßt, was uns fast nur noch in einer alten latein. Uebersetzung, (s. S. 110. N. 13.) in einigen vorzüglichen Theilen jedoch auch noch griechisch von Eusebius in seiner praeparat. evangel. VIII. 13. erhalten ist, s. die Fragm. bei Mangey T. II. p. 634. sqq. — Uebrigens konnten alle diese Bezeichnungen Gottes als Regenten, und als vorsehenden Regenten in vollkommener Analogie, mit Denen, die ihn als Schöpfer bezeichneten, jetzt dem höchsten Gotte selbst, jetzt dem Logos oder den Logis (denen auch in dieser Rücksicht der einmal auch für sie fixirte Name Erzengel oder Engel beigelegt ward, s. oben S. 259. Note 259. vergl. mit leg. alleg. I. p. 98. sq.), jetzt den beiden Kräften der Güte und der Macht, oder auch den ihnen untergebenen der gnädigen und gesetzgebenden in gleichem Sinne beigelegt werden, indem immer das Höhere das Niedere umfaßte. Vergl. hierzu mit den oben erwähnten Stellen und namentlich mit de conf. ling. p. 328. 345. in Betracht des Logos die St. de cherub. p. 114.: ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς λόγος., de migrat. Abrah. p. 389.: λόγος οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα., de prof. p. 465. — de conf. ling. p. 336. u. 45. sq., in Betreff der vorsehenden und regierenden Kräfte de cherub. p. 113. und die Aeußerungen, daß es Gott unan-

lichen Wesens und mithin als allein fähig zur höchsten Vollkommenheit zu gelangen, eine vorzügliche göttliche Berücksich-

---

ständig sein würde, unmittelbar für das Geschaffene zu sorgen de conf. ling. p. 345., auch die sinnliche Schwäche die Majestät des Urwesens zu ertragen unvermögend sei de somn. I. p. 586. Auch ist oben bereits erwähnt worden, daß Philo auch die Luftgeister als Potenzen betrachtete, welche die Anstalten der göttlichen Vorsehung durchführten (s. S. 312. f.). — Selbst den persönlichen Umgang dieser vorsehenden Potenzen mit den Menschen, die hierdurch gefördert werden sollen, läßt Philo auf Grund der Theophanien des A. T. stehen, s. bes. de Abrah. p. 366. Mögen nun an d. St. die höhern göttlichen Kräfte oder Luftgeister verstanden werden, was nicht ganz klar ist (da die spätere allegorische Deutung auf jene nicht als unbedingte Norm angesehen werden kann): immer mußten sie unter Scheinkörper gedacht werden, indem in Wahrheit materialere Körper auch wesentlichere Unvollkommenheit mit sich gebracht hätten, die sich mit dem diesen herbeiführenden Wunsche, den Frommen hülfreich beizustehen, nicht vertragen haben würde. Auch spricht Dieß Philo in der bezeichneten St. bestimmt aus. Er redet von den 3 göttl. Naturen, die dem Abraham zu Mamre erschienen seien (Genes. XVIII. 1. ff.) und sagt: *τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτά γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον ἀσωμάτους ὄντας τούτους σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον.* (vergl. de vita Mos. I. p. 609. u. oben S. 312. N. 374.) — Es ist hierbei noch Eine Behauptung Philo's zu besprechen, die öfters wiederkehrt und nach dem Gesagten Anstoß erregen könnte. Er spricht sich nämlich zuweilen, z. B. leg. alleg. III. p. 93. dahin aus, daß Gott das Gute an sich, das ursprüngliche Gute (*τὰ προηγούμενα ἀγαθὰ*) selbst, das fernere, d. h. die Abwendung des übel Gewordenen (*τὰ δεύτερα, ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν*) durch seine Kräfte wirke. Diese Behauptung ist vom philonischen Standpunkte aus in so fern verständlich und wahr, als natürlich eine Alteration Gottes zu göttlichen Kräften nur durch vorliegenden Mangel am Göttlichen (der Materie) erregt werden konnte und wo der Gegenstand des göttlichen Wirkens selbst ein rein göttlicher gewesen wäre, eben auch Gott selbst und nicht seine Kräfte gewirkt haben würden.

tigung ansprach. [512]) Diese Anerkennung, wie sie dem Menschen eine demüthigere Ansicht über den Werth seiner Tugend

512) Dagegen stand eine etwa denkbare erneuerte Ausgießung des göttlichen Geistes über die Menschen und eine hierdurch erhöhte natürliche Tugendkraft des Menschen dem philonischen Ideenkreise ohne freundliche Berührung fremd gegenüber. Eine solche würde ihm die innere Menschen- und Gottesökonomie zerrüttet haben. Gott wollte ja in dem Universum eben auch Menschen mit den ihnen eigenthümlichen Geistesanlagen vorhanden sehen und zu sich heranbilden. Eine spätere willkührliche Erhöhung dieser geistigen Anlagen würde darum in alle Wege an die göttliche Weisheit, und da sie doch immer nur theilweis hätte sein können, an die göttliche Gerechtigkeit hart angestoßen sein. Auch hätte in solchem Falle die Philosophie, welche dahin streben sollte, den Menschen auf eine seinen natürlichen Fähigkeiten angemessene Weise zur Gotteswürdigkeit zu erheben, Wahrheit und Werth verlohren. Eine solche weitere Ausgießung kennt nun auch Philo nicht; vielmehr ist der Unterschied des geistigen Elements im Menschen Folge seines eignen Thuns und Treibens. Der Weise, der den Körper entfernt und den göttlichen Geist in reinerer Klarheit in sich leben und mithin in vollkommnerer Kraft in sich wirken läßt, ist eben als solcher des göttlichen Geistes vorzüglich theilhaftig; während dieser sich desto weiter zurückzieht, je engere Vertrautheit der Mensch mit dem Körperlichen eingeht, de gigant. p. 287.: *πνεῦμα θεοῦ — — ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει.*, p. 288.: *αἴτιον τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ* (Moses Genes. VI. 3.) *φάσκων διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι.*, p. 290.: *ἡρεμήσομεν ἀδικοῦντες, ἵνα καὶ τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον μὴ ῥᾳδίως μεταναστὰν οἰκήσηται, πάμπολυν δὲ χρόνον καταμείνῃ παρ' ἡμῖν.* Von einer anderweiten Mittheilung des Geistes durch Gott konnte demnach nur in dem mittelbaren Sinne die Rede sein, als der Mensch durch die vorsehende göttliche Gnade angeregt werden mochte, das Göttliche in sich stärker hervortreten zu lassen. Vergl. de gigant. p. 287. Wenn es nun doch an einigen St. heißt, daß der Geist Gottes über einen Menschen gekommen sei (*ἄνθρωπος καταπνευσθεὶς καὶ ἐπιθειάσας* de Mos. II. p. 695., *θεοφόρητος* ibid. p. 690., *κατακωχὴ ἱερωτάτη* ibid. I. p. 645.), daß dieser jenem früher Unbekanntes

empfahl, lös'te dann auch zugleich die Zweifel, die sich oft genug aus dem Vorhandensein unverkennbar trüber Seiten,

---

eröffnet, er ihn zu prophetischer Würde und Wirksamkeit (ἐνθουσιασμὸς προφητείας de Mos. II. p. 692.) erhoben habe (πνεῦμα προφητικὸν de Mos. I. p. 645.) u. dgl. m.: so ist hier wohl zu bemerken, daß auch in dieser St. nur immer von dem Geiste Gottes im Menschen die Rede sei, der dann solches Alles wirkt, wann der Mensch aus sich selbst herausgegangen ist und im gleichwesentlichen Umgange mit Gott lebt de Mos. II. p. 690. Moses οὐκ ἔτι ὢν ἐν ἑαυτῷ θεοφορεῖται καὶ θεοπίζει rell. s. oben S. 58. N. 34. u. S. 334. N. 407. Der nun nicht mehr menschliche Gottesgeist im Menschen erscheint nun aber hierbei auch natürlich in einer der menschlichen entgegenstehenden Thatigkeit; der Mensch sagt und vollführt dann nichts mehr ihm Eigenthümliches, sondern der in ihm zur Gottgleichheit geläuterte Geist ist das Agens auf den Totalmenschen. qu. rer. div. haer. p. 517. — de speciall. legg. Mang. II. p. 343.: προφήτης οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται. Jener ist nur Interpret Gottes (der in ihm ist) de monarch. I. p. 820. — de praem. ac poen. p. 918., obschon auf der andern Seite doch immer ein gewisses (wenigstens sonst menschliches) Individuum die Prophetie aussprach und sich in so fern die göttliche Prophetie mit menschlicher Ansicht identificiren mußte. Die wichtige Stelle, in welcher sich Philo hierüber erklärt ist de Mos. II. p. 693.: ἐφ' οἷς ἀγγελλομένοις καὶ ἅμα ὁρωμένοις (daß am Tage vor dem Sabbath das doppelte Maß Mannah herabfiel und das hiervon aufgehobene nicht verdarb) καταπλαγὶς Μωσῆς οὐκ ἐστοχάσατο μᾶλλον ἢ θεοφορηθεὶς ἐθέσπισε τὴν ἑβδόμην. Ἐῶ λέγειν ὅτι καὶ τοιαῦται εἰκασίαι συγγενεῖς προφητείας εἰσίν· ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν. Vergl. oben S. 58. Note 34. Es ist eine innere Ausgießung des Geistes, eine innere Offenbarung, ein inneres erleuchtet und ergriffen Werden, eine innere Berauchtung des Menschengeistes durch den Gottesgeist in ihm. Natürlich findet sie nun aber nur bei Guten Statt, in denen der Bedingung Genüge geleistet wird. Daher nur der Gute, und zwar dieser als solcher, in Wahrheit ein Prophet sein mag. qu. rer. div. haer. p. 517.: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ. Indeß ist es auch hier nicht außer Acht zu lassen, daß die menschliche Güte oder Tugend für Philo eine wesentliche war und durch bestimmte Thathandlungen

die diese Welt aufweis't, [513]) und aus der so häufigen und sichtlichen Unverhältnißmäßigkeit sittlichen Werths und welt-

der Askese erreichbar blieb, weßhalb denn auch Bileam von diesem Gottesgeiste getrieben erscheinen kann. Doch ist es überhaupt ersichtlich, daß dem Philo die ganze Erzählung über Bileam (Num. XXII. 1. ff.) mannichfach unbequem war und während er einmal (de vita Mos. I. p. 644.) behauptet, daß dieser nur vorgegeben habe, Jehovah zu sehen, läßt er ihn doch bald darauf (p. 645.) vom göttlichen Geiste ergriffen werden: ἔξω δὲ προελθὼν ἔνθους αὐτίκα γίνεται προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος rell. — Wenn nun aber hiernach eine Ausgießung des göttlichen Geistes über die Menschen unmittelbar durch Gott keine Statt haben konnte: so blieb doch immer die Möglichkeit, ja, die unter gewissen Umständen eintretende Nothwendigkeit einer Offenbarung in ihren Rechten ungekränkt und stieß weder an die Weisheit, noch an die Gerechtigkeit Gottes an, so lange jene Offenbarung als eine zunächst nur persönliche und durch erlangte persönliche Würdigkeit verdiente war. Dieß war sie aber bei den Alexandrinern in sich nothwendiger Weise, da nur der Vollkommene und Gottgleiche in einige Berührung mit Gott treten konnte. Indessen schwindet der Werth einer solchen historischen Offenbarung stets, weil natürlich, in dem Maße, in welchem der Mensch sich einer innern Offenbarung, eines innern Lichts rühmen kann. Wie christliche Secten ähnliche Erscheinungen darbieten: so trat auch bei den Alexandrinern der Werth aller solchen Offenbarung aus diesem Grunde zurück. Sie wurde jedoch nicht ganz aufgegeben und es wird von Philo zu den wiederholtesten Malen gerühmt, daß Gott Mose αὐτοπροσώπως das Göttliche mitgetheilt habe, z. B. de decal. p. 768., theils, weil ein solcher Verkehr nun philosophisch gerechtfertigt war, theils, weil das besondere göttliche Ansehen des Gesetzgebers einmal festgewurzelt dastand und endlich doch auch noch mit Nutzen, ja, Nothwendigkeit gegen Juden und Heiden festzuhalten war, die diese philosophische Methode etwa überhaupt nicht anerkannten oder doch nicht im jüdischen Gesetzgeber realisirt glaubten.

513) Nur diese physischen Uebel hat die philon. Theodike zu rechtfertigen, die moralischen, so lange sie die Freiheit als nothwendig und als unzertrennlich von der Möglichkeit der letztern festhielt, nicht (s. oben S. 325.). Jene physischen Uebel, d. h. die sinnlichen Schmerzen und das Mühen selbst um die nothwen-

lichen Glücks den schwankenden Gemüthern ungekräftigter Frommen aufdrangen und sie beunruhigten. Jene Uebel erschienen nun als kräftige Hülfsmittel für die Seelenseligkeit der Menschen in der weisen Hand des Höchsten, der im Kleinen strafte, um im Großen zu segnen; [514]) jene Ungleichheit in

---

digen Lebensbedürfnisse ließen allerdings vom philonischen Standpunkte aus fragen: warum in ihnen auch außer den mit der menschlichen Natur wesentlich verwachsenen Störungen des Gotteslebens andere und, wie es schien, vermeidliche zugefügt seien?

514) Daher fand der Mensch, als er diese Welt sündenlos betrat, Alles auf das Herrlichste ihm bereitet (s. S. 305.); darum trübte sich auch die Schöpfung in Schmerzen und Mühe im Gegenbilde der sündigenden Menschheit; darum steht es zu hoffen, daß wenn einmal der Mensch die Sünde in ihrer wahren Gestalt erkennt und sie verläßt die Zeit zurückkehre, in welcher die Welt willig und freundlich Alles bietet, wessen er nur immer bedarf. Man sieht, wie bei solcher Auffassung die Erinnerungen an eine selige Vergangenheit im paradiesischen Kindesalter der Menschheit und die Hoffnung auf deren Wiederkehr in des Messias Reiche; die unfreiwillige (οὐχ ἑκοῦσα Rom. VIII. 20.) d. h. nicht wesentliche Unterwerfung der Natur unter das Verderben in Folge der ersten menschlichen Sünde und die Sehnsucht derselben nach Erlösung bei der Offenbarung der Herrlichkeit vollendeter Tugend eine philosophische Unterlage und ethische Bedeutsamkeit gewinnt. Ueber die messianischen Hoffnungen, die sich hieran knüpften, s. die 3te Abtheil. Die Hauptstelle, welche dieses ganze Gebiet umfaßt und die ich deßhalb vollständiger mittheile, ist de mundi opif. p. 17. 18.: ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει τὰς εἰς τὸ ζῆν παρασκευὰς ἁπάσας εὗρεν ὁ ἄνθρωπος εἰς διδασκαλίαν τῶν ἑπειτα· μόνον οὐκ ἀντικρυ βοώσης τῆς φύσεως, ὅτι μιμούμενοι τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους (doch natürlich diesen auch nur in seinem ersten unsündlichen Zustande) ἀπόνως καὶ ἀταλαιπώρως ἐν ἀφθονωτάτῃ διαίτῃ καὶ εὐπορίᾳ τῶν ἀναγκαίων διάξουσι. Τοντὶ δὲ συμβήσεται ἐὰν μήτε αἱ ἄλογοι ἡδοναὶ ψυχῆς δυναστεύσωσι, γαστριμαργίαν καὶ λαγνείαν ἐπιτειχίσασαι, μήτε αἱ δόξης ἢ ἀρχῆς ἢ χρημάτων ἐπιθυμίαι τὸ τοῦ βίου κράτος ἀνάψωνται, μήτε στείλωσι καὶ κάμψωσι διάνοιαν αἱ λύπαι, μηδ' ὁ κακὸς σύμβουλος φόβος τὰς ἐπὶ τὰ σπουδαῖα τῶν ἔργων ὁρμὰς ἀναχαιτίσῃ, μητ' ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀδικία καὶ τὸ τῶν ἄλλων κακῶν ἀμήχανον πλῆθος ἐπίθηται. Νυνὶ δὲ πάν-

keiner Weise mehr verletzend, da es doch immer die höchste, Alles vorsehende Weisheit Gottes klärer zu beurtheilen vermochte, wie hier das herbere Einschreiten, dort der freundliche

---

των, ὅσα λέλεκται, παρενημερησάντων — — — ἁπαντᾷ δίκη προσήκουσα τιμωρὸς ἀσεβῶν ἐπιτηδευμάτων. Ἔστι δ' ἠδικηκότων εἰς κόλασιν τὰ τῶν ἀναγκαίων δυσπόριστα, μόλις γὰρ ἀνατέμνοντες τὰ πεδία καὶ πηγῶν ῥεῖθρα καὶ ποταμῶν ἐποχετεύοντες σπείροντές τε καὶ φυτεύοντες καὶ τὸν γεωπόνον κάματον μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ ἀτρύτως ἐκδεχόμενοι δι' ἔτους συγκομίζουσι τὰ ἐπιτήδεια· καὶ ταῦτ' ἐστιν ὅτε λυπρὰ καὶ οὐ πάνυ διαρκῆ διὰ πολλὰς βλαβέντα αἰτίας· ἢ γὰρ ὄμβρων ἐπαλλήλων φορὰ κατέσυρεν ἢ καλάζης βάρος κατενεχθείσης ἀθρόως κατέκλασεν, ἢ χιὼν περιέψυξεν, ἢ βία πνευμάτων ῥίζαις αὐταῖς κατέστρεψε· πολλὰ γὰρ ὕδωρ καὶ ἀὴρ εἰς ἀγονίαν καρπῶν νεωτερίζουσι. Εἰ δὲ σωφροσύνῃ μὲν ἐξευμαρισθεῖεν αἱ ἄμετροι τῶν παθῶν ὁρμαὶ, δικαιοσύνῃ δὲ αἱ περὶ τὸ ἀδικεῖν σπουδαί τε καὶ φιλοτιμίαι, καὶ, συνελόντι φάναι, ταῖς ἀρεταῖς καὶ ταῖς κατ' ἀρετὰς ἐνεργείαις αἱ κακίαι καὶ αἱ κατ' αὐτὰς ἀνήνυτοι πράξεις, ἀνηρημένου μὲν πολέμου τοῦ κατὰ ψυχήν, — — εἰρήνης δὲ ἐπισχούσης καὶ ταῖς ἐν ἡμῖν δυνάμεσιν εὐνομίαν παρασκευαζούσης ἡσυχή τε καὶ πρᾴως ἐλπὶς ἂν τὸν θεὸν ἅτε φιλάρετον καὶ φιλόκαλον καὶ προσέτι φιλάνθρωπον τὰ ἀγαθὰ αὐτόματα παρασχεῖν ἐξ ἑτοίμου τῷ γένει. ibid. p. 39. — de conf. ling. p. 345.: *εἰς ὧν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριοι· ἔστι δὲ καὶ κόλασις οὐκ ἐπιζήμιον ἁμαρτημάτων οὖσα κώλυσις καὶ ἐπανόρθωσις.* Ja, dem Gesagten gemäß, mußte es nun sogar wünschenswerther erscheinen, für seine Fehler bestraft und so zum Bessern angehalten zu werden, als wenn man straflos davonkam. Vergl. qd. deter. pot. insid. p. 181. Uebrigens leitet auch Philo mehrere physische Uebel vom kosmischen Elemente der Materie ab, als nothwendige nicht zu hebende Nachwehen derselben (*κατ' ἐπακολούθησιν*) s. fragm. Mg. II. p. 644. — Ohne innern Verband mit seinen anderweiten Lehransichten steht die Behauptung da, daß Gott zu mehrer Erhebung des Vortrefflichen auch minder Gutes geschaffen habe, leg. alleg. III. p. 74. (80.). Noch beschränkter und noch mehr sich selbst entgegenstrebend beruft er sich wol auch endlich darauf, daß Gottes Wirkungskreis viel zu groß sei, als daß er jedes Einzelne beachten könne, s. ebendas. und de somn. I. p. 579.

Erweis der unermüdlichen Langmuth Gottes die einzelnen Menschen, Zöglinge Gottes, für das ewig Gute gewinne.[515])

Wir kehren noch auf einen Augenblick zu Abraham zurück. In ihm ist also der Fortschritt der Menschen zu höherer Erkenntniß und Tugend charakterisirt, in welchem er aufhört dem Sinnlichen sein Vertrauen zu schenken und volles Vertrauen zu dem erkannten Göttlichen gewinnt. Dieß drückt Philo auf Grund der Stelle Genes. XV. 6. kürzlich aus: der Glaube ist Abraham's Zierde und Belohnung. Er schildert diesen Glauben öfters. Wir heben die wichtigste Stelle hierüber quis rer. div. haer. p. 493. zum Schlusse der Darstellung dieses abrahamitischen τρόπος τῆς ψυχῆς hervor. „Vielleicht möchte Jemand sagen: „„Hältst du denn Dieß, daß Abraham Gott geglaubt habe, für eben lobenswerth? Wer, und wäre er der Ungerechteste und Gottloseste, sollte denn nicht auf Gott achten, wenn dieser Etwas sagt und verspricht?““ Diesem antworten wir:“ fährt Philo fort „Bester, nicht so ungeprüft entziehe dem Weisen das ihm zukommende Lob, oder theile dem Nichtswürdigen eine vortreffliche Tugend, den Glauben, zu, oder beschuldige unsre genauere Einsicht in diese Dinge. Denn wenn du tiefer forschen und dich nicht auf der Oberfläche halten wolltest: so würdest du klar einsehen, daß es nicht leicht sei, Gott allein, ohne irgend eine andere Zuthat zu glauben, deßhalb, weil wir mit dem Irdischen, mit welchem wir verbunden sind, Verwandtschaft fühlen, welche uns zuredet, auch den Reichthümern, der Ehre, der Herrschaft, den Freuden, der Gesundheit und Stärke des Körpers

515) Unser Urtheil über dergleichen Unglück oder Ungleichheit überhaupt ist sehr zu beschränken, s. frag. Mang. T. II. p. 641. Gott straft nicht gleich, weil er wartet, ob nicht vielleicht ein Strafbarer sich bessere ibid. p. 634. — leg. alleg. I. p. 46. III. p. 80. Auch halten wir oft für Tugendhafte oder Bösartige, die es nur dem Scheine nach sind vergl. die Fragmente S. 644. und irren eigentlich stets, wenn wir die Bösen für glücklich achten, welche stets unglücklicher sind in ihrem Herzen, als es je ein Frommer werden kann, daselbst S. 640.

und vielen andern Dingen unser Vertrauen zu schenken. Darum ist es das Werk großen und himmlischen Verstandes, sich über alles Dieses zu erheben, dem Geschaffenen, welches in Allem seiner Natur nach unzuverlässig ist, sein Vertrauen zu entziehen, und Gott der allein und in Wahrheit treu ist (*μόνῳ πιστῷ*) dasselbe ausschließend vorzubehalten." [516])

Ueber solche Deutung der Geschichte Abraham's hat sich Philo theils öfter beiläufig, theils auch in mehren hierzu bestimmten Büchern (de migratione Abrahami, de congressu quaerendae eruditionis gratia, de Abrahamo) ausführlich und im Zusammenhange ausgesprochen. Auch über die zwei folgenden Patriarchen Isaak und Jakob und deren ähnliche Deutung hatte er, wie er uns selbst sagt, besondere Bücher abgefaßt. Sie sind aber nicht bis auf uns gekommen. Indessen läßt sich doch aus gleichfalls beiläufigen Nachrichten hinreichend nachweisen, wie er diese Männer auffaßte, und welche Stadien auf dem Wege zur Vollkommenheit sie für ihn gebildet haben mögen. Da der wesentlichen Punkte hierin weniger sind: so werden wir über sie auch kürzer sein können.

Es liegt in der Natur der Sache, daß so lange der Mensch noch über einen Gegenstand des Unterrichts bedarf, die aufzunehmende Lehre noch nicht sein Eigenthum geworden ist und daß anderweite, dieser Lehre fremde und entgegenstehende Ansichten Einfluß auf ihn üben. Dieß Schwanken schloß auch Philo keineswegs aus dem Stadio des Abraham aus, meinte vielmehr, daß bevor der Mensch, wenn er auch schon auf dem Wege zur bessern Ueberzeugung sei, das Sinn-

---

516) De nobilit. p. 908.: *διὸ καὶ πιστεῖσαι λέγεται τῷ θεῷ πρῶτος, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἐστιν ἓν αἴτιον τὸ ἀνωτάτω καὶ προνοεῖ τοῦτε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ.*, de praem. ac poen. p. 914. Eine kurze Bestimmung dieser *πίστις* leg. alleg. II. p. 1103.: *πῶς ἄν τις πιστεύσαι θεῷ, ἐὰν μάθῃ ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι.*

liche völlig in seiner Nichtswürdigkeit habe kennen lernen und volles, ausschließendes und dauerndes Vertrauen zu dem Göttlichen gewinne, er jezuweilen, noch in den Anfängen dieser Ansicht begriffen, irre werde, die klare, begründete, ihm durch Unterricht übergepflanzte Ansicht wieder trüben lasse und sich wieder mit dem frühern Zutrauen den sinnlichen Dingen hingebe. (Wie ja auch Abraham mehrmals nach Aegypten gezogen war, welches dem Philo als Symbol des sinnlichen Lebens galt, und mehre Kinder gehabt hatte, von denen nur eines erwählt ward.)

Darum, mochte sich auch früherhin wol der Mensch vorübergehend für die Hinfälligkeit des Irdischen und für den unveränderlichen und ewigen Vorzug des Göttlichen gewinnen lassen: immer trat ein neuer entscheidender Wendepunkt im menschlichen Tugendstreben erst mit dem Augenblicke ein, wo der Unterricht seinen Kampfpreis den (unerschütterlichen) Glauben errang und der Mensch gleichsam über die Jugendjahre der Bildung hinaus vollkommen entwickelt (τέλειος)[517] war. Dann erst bedurfte es nicht mehr des äußern Antriebs zu solcher Ansicht; sie hatte im Innern des Menschen eignes Leben gewonnen und sie war, wie Philo sagt, Eigenthum seiner Natur geworden. Denn in ganz ähnlicher Weise, wenn auch in etwas verschiedenem Sinne wie Paulus von dem Glauben die Wiedergeburt des Menschen ableitet, den Gläubigen eine neue Creatur nennt: behauptete auch Philo, daß Der, welcher nur einmal den Glauben, das Ziel des Unterrichts, erstrebt habe, auf dem Grunde einer edlern Natur handle; indem nämlich jene Lehre zur Ueberzeugung des Menschen gedeihe, verwachse sie so innig mit dessen ganzem Wesen und Handeln, daß sie als Theil und daß die Aufnahme derselben in ihn als eine Veredlung seiner Natur betrachtet werden müsse.

Naturgemäß war es ferner, daß Philo auch nun erst, nachdem der Mensch auf solche Weise nicht mehr in Folge des

---

517) Leg. alleg. I. p. 58.

Unterrichts, sondern auf Veranlassung und auf Andringen seiner veredelten Natur dem Göttlichen allein und im vollkommensten Grade Liebe und Zutrauen widmete, ihn auch wahrer und vollkommener Freude an der neuerkannten Wahrheit fähig glaubte; denn eben nur unerschütterliche Ueberzeugung kann dauernde Beruhigung bei den Gegenständen gewähren und mit wahrer Freude an denselben verbunden gedacht werden.

Mit Rücksicht hierauf glaubte nun Philo dieß Stadium der Ueberzeugung Isaak genannt, dessen Name die Freude in sich trägt. Und nach den vorausgeschickten Bemerkungen kann es nicht mehr dunkel sein, warum von diesem zu wiederholten Malen gesagt ward, daß er auf Grund seiner edlern Natur zur Vollkommenheit strebe, daß ihm, der die Tugend vermöge natürlicher Kräfte,[518]) ohne Kampf siegreich, erringe, als Preis die Freude gefallen sei.[519]) Diese Freude selbst beschreibt er mit einigen Worten des Buchs de praem. ac poen. p. 915. näher: „Isaak oder das Lachen ist das körperliche Zeichen der unsichtbaren und geistigen Freude. Diese Freude, bei welcher die Seele durch und durch mit Heiterkeit erfüllt ist, ist der vollkommenste und schönste Genuß; sie ergötzt sich an Gott, dem Vater und Schöpfer aller Dinge, an Dem, was ohne Bösartigkeit gewirkt wird, gewährt es auch keinen sinnlichen Genuß (ἡδονήν), wenn es nur anders

---

518) De praem. ac poen. p. 914.: τῷ δὲ κατ' εὐμοιρίαν φύσεως αὐτήκοον καὶ αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον κτησαμένῳ τὴν ἀρετὴν βραβεῖον ἀναδίδοται χαρά. Die Worte αὐτήκοον u. f. im Gegensatze zu dem zu unterrichtenden Abraham zu fassen, vergl. de sacrif. p. 131. — de nom. mutat. p. 1058.

519) De praem. ac poen. p. 915.: μετὰ πίστιν προύκειτο τῷ περιποιουμένῳ τὴν ἀρετὴν ἐκ φύσεως ἀκονιτὶ καὶ νικηφορήσαντι χαρὰ τὸ ἄθλον. Ὠνομάσθη γάρ, ὡς μὲν ἂν εἴποιεν Ἕλληνες γέλως, ὡς δὲ Χαλδαῖοι προσονομάζουσιν Ἰσαάκ. (צחק, risit). Vergl. auch qd. det. p. 178. sqq. εὐδαιμονία leg. alleg. II. p. 1102., εὐφροσύνη III. p. 77.

auf eine edle Weise geschieht und an der Fortdauer des Universums."

Wenn der Mensch thatsächlich einmal die unerschütterliche Ueberzeugung gewonnen hat, daß nur das Göttliche seines Strebens werth sei und wenn er, was natürlich auf das Frühere folgt, nur die größere oder mindere Ferne von diesem Ziele für einen Gegenstand wahrer Trauer und Freude achtet: so lag auch das Ziel selbst, nach welchem zunächst zu streben Philo ihn veranlaßte, wirklich nicht mehr eben fern; denn eine möglichst scharfe Ausscheidung und bei Seite Setzung alles Dessen, was im Menschen mit dem Sinnlichen in Verbindung steht, ein möglichst beschränkter, nur widerstrebend und theilnahmslos geübter Umgang mit dem Sinnlichen, so weit diesen die unabänderliche Nothwendigkeit erheischte, waren die ganz natürlichen Folgen jener Ueberzeugung. Wie hätte auch wol der Mensch, ohne sich selbst des gewissenlosesten Irrthums zu zeihen, auf solchem Standpunkte noch verwandtliche Theilnahme zu dem Sinnlichen fühlen mögen, dessen Verbindung mit sich er für Hemmniß göttlicher Würde und Seligkeit achtete?

Deßhalb glaubte denn nun auch Philo die strenge Sonderung sinnlichen Empfindens und himmlischen Sehnens und die Verwerfung des erstern in den Söhnen des Isaak (als in den Folgen jener freudigen Ueberzeugung) vorgebildet. In dem Esau, „dem wilden und unbändigen, voll Zorns und Begierden" fand er die der Sinnlichkeit sich hingebende Handlungsweise des Menschen wieder, die ohne Rücksicht auf edlere, Menschen würdigere Genüsse möglichste Befriedigung ihrer selbst und möglichste Abwendung alles sie verletzenden Schmerzes sucht, aber von der gebildeten Ueberzeugung verworfen wird (Isaak's wirksamer Segen traf den Esau nicht).[520] In dem Jakob dagegen „dem sanften, menschenfreundlichen, dem Pfleger der Tugend, der Gerechtigkeit

520) Vergl. auch de congressu p. 433.

und Demuth, der in eine höhere Ordnung versetzt wird, dem Vertheidiger vernünftiger Ansichten und dem Gegner thöriger erblickte er die asketische Tugend, die mit Niederhaltung aller sinnlichen Wünsche dem Zuge nach dem Himmlischen folgt. In solcher Tugend erkennt die gebildete Ueberzeugung ihr wahres Kind und den wahren Erben der himmlischen Verheißungen (Isaak giebt dem Jakob seinen vollkommenen Segen und stellt ihn als Erben seines Hauses auf).

Der Asket (Jakob) erschien dem Philo nur noch durch Ein Band an das Sinnliche geknüpft, durch das unzertrennliche der Nothwendigkeit, das andere, welches die Mehrzahl Menschen und alle noch nicht gebildete an das Sinnliche fesselte, sinnliche Leidenschaft, die mehr als es zur Erhaltung des Lebens nothwendig ist, die sinnlichen Genüsse sucht und den sinnlichen Schmerz vermeidet, war gelöst; [521]) denn wenn auch jene unumgänglichen Berührungen mit dem Sinnlichen, selbst bei dem Asketen nicht ohne Vergnügen oder ohne Schmerz geschehen konnten: so mochte Dieß doch keine bestechende Kraft mehr äußern, wonach die Menschen zu öfterm und anderm Verkehr verlockt würden, als ihn die Nothwendigkeit erheischte, weil jenes Vergnügen und jener Schmerz keine Theilnahme mehr erregte.

Mit Unterdrückung der leidenschaftlichen Sinnlichkeit war nun aber auch nach Philo der ärgste Widersacher überwunden, der den Menschen an Erreichung seines heiligsten und beseligendsten Zieles, an der Anschauung Gottes hinderte;

---

521) Eben daher, weil er das Vergnügen gleichsam unterschlug, d. i. vermied, wird er mit Beziehung auf seinen Namen יעקב (עקב calcem tenuit, supplantavit) von Philo ganz gewöhnlich πτερνιστὴς (τῶν παθῶν) genannt. Vergl. leg. allegg. II. p. 1103. III. p. 78. 96.: Die Schlange (das Vergnügen) τηρήσει τὴν πτέρναν des Menschen, ἀλλ' ὅμως πτερνίζειν δοκοῦσα καὶ ἀπατᾶν τὸν ἀστεῖον, αὐτὴ πτερνισθήσεται πρὸς τοῦ πάλην ἠσκηκότος Ἰακώβ· πάλην δὲ οὐ τὴν τοῦ σώματος, ἀλλ' ἣν παλαίει ψυχὴ πρὸς τοὺς ἀνταγωνιστὰς τρόπους αὐτῆς πάθεσι καὶ κακίαις ξμαχομένους., de nomin. mutat. p. 1056.

denn der nothwendige Umgang mit dem Sinnlichen war zwar als solcher unumgänglich, machte aber doch sein Recht keineswegs ununterbrochen geltend. So mußten für den Asketen (Jakob) Augenblicke kommen, in welchen (er Israel ward, d. h. in welchen) seine Seele ganz frei von den schmutzigen und entehrenden Fesseln dieses irdischen Kerkers rein geistig, wie sie war ehe sie sich dem Sinnlichen vermählte, Gott dem reinen Geiste ähnlich, ja gleich, mit ihm eines Wesens ward und der unendlichsten Wonne genoß, die Philo kannte. [522])

Wer dem Bisherigen mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, der wird nun aber leicht selbst den Schluß ziehen, daß Philo den vollkommenen [523]) Zustand des Asketen, in welchem er Gott schaut, nicht ununterbrochen dauern lassen konnte. Denn wenn auch die nothwendigen sinnlichen Bedürfnisse nicht ununterbrochen ihre Nothwendigkeit für den Menschen äußern: so kehren sie doch unvermeidlich immer wieder zurück und führen mithin den Asketen immer wieder vom Himmel auf die Erde hernieder. Dieß will Philo sagen, wenn er von den ununterbrochenen Schwankungen der Asketen spricht. Diese Schwankungen mußten ihm für alle Asketen auf gleiche Weise nothwendig erscheinen, und erschienen ihm auch so. Indessen machte er doch auch hier wieder einen Unterschied. Es konnte nämlich geschehen, daß bei solcher nothwendigen Rückkehr zur Erde der Mensch, wie ja auch nach seiner Geburt, diese wieder lieb gewinnen lernte, länger auf ihr verweilte, kurz, statt vorwärts rückwärts schritt, was Philo ungleich schneller gethan meinte, als Ersteres (Joseph, der nach Aegypten zieht, Symbol des

---

522) ישראל nämlich = איש ראה אל. — Oft erscheinen diese einzelnen Tugendgattungen einzeln, oft verbunden in den philonischen Schriften; verbunden ist de somn. I. p. 590. — de Josepho p. 526. — de Mos. I. p. 614. die höhere Trias: Abraham, Isaak und Jakob. Ein großer Theil des Gesammtgebietes dieser geschichtlichen Gesetzesethik in der oft erwähnten Stelle de Abrah. p. 350. sqq.

523) τέλειος de ebriet. p. 251.

rückfallenden Asketen), während Andere, als reine Geister (καθαρώτατος νοῦς), so weit Dieß nämlich der Begriff eines Menschen zuließ, eben nur so lange auf Erden verweilten, als zur Befriedigung der unumgänglichen Bedürfnisse erforderlich war, (Symbol eines solchen reinen Geistes Moses).

Bevor wir Dieses jedoch durch einige kurze Schlußbemerkungen weiter erläutern, ist es erforderlich, etwas Näheres über den Grad und den Werth der Askese nach Philo's Sätzen beizubringen.

Seinen Vordersätzen gemäß konnte eigentlich keine Askese, als Gegensatz gegen Vergnügen, sobald sie nicht wirklich dem Leben nachtheilig ward (in welchem Falle sie dann aufgehört haben würde, zu menschlicher Vollkommenheit [524]) beizutragen) zu streng sein. Denn je schärfer nun die Sonderung zwischen Geistigem und Körperlichem gehalten wurde, je weniger Rechte der Mensch diesem Letztern einräumte, je minder er sich also um dessen Freuden kümmerte: desto leichter und dauernder mußte es ihm nach philonischer Denkweise möglich sein, als ein reiner Geist der göttlichen Anschauung, oder des höchsten menschlichen Zieles würdig und theilhaftig zu werden.

Daneben dehnte sich diese Askese auf gleichen Grund hin auch natürlich auf standhafte Ertragung der Leiden (καρτερία) aus; denn das Schmerzgefühl war nicht minder als das Vergnügen eine Hinneigung des Geistes zum Körperlichen nur in umgekehrtem Verhältnisse. [525]) Die größ-

---

524) σωματικὴ ἀρετή leg. alleg. II. p. 1102., s. oben S. 332. Note 404.

525) Ueberhaupt ließ sich das Gesammtgebiet der Berührungen des Geistes und des Körpers auf die 4 Hauptklassen zurückführen, die bei Philo auch öfters verbunden hervortreten, Vergnügen und Schmerz, Hoffnung und Furcht. Also Berührungen mit Rücksicht auf gegenwärtige oder zukünftige, angenehme oder widerstrebende Zustände, s. leg. alleg. II. p. 1088., III. p. 82. 107. Daher schlechthin τὰ τέσσαρα πάθη qd. det. pot. ins. p. 177.

te Standhaftigkeit, oder die mindeste geistige Theilnahme an leidenden Empfindungen war die gleichgestimmte Schwester der höchstmöglichen Mäßigung und nicht weniger als sie unumgängliches Bedingniß für den möglichst Tugendhaften, der sich den körperlichen Berührungen auf alle Weise zu entziehen suchte. [526])

Aber in diesen beiden Momenten (die sich denn unter dem Namen Apathie zusammenfassen ließen, s. S. 350.) hätte nun auch die scharf bezeichnete Gränze der Askese festgestellt sein sollen. Jedes Weiterfortschreiten derselben, in welchem sie sich zur Selbstpeinigung des Körpers oder Geistes umgestaltet hätte, wurde so wenig durch den alexandrinischen Standpunkt gerechtfertigt, daß es zu denselben in sichtbaren Gegensatz trat; denn dergleichen Peinigungen hätten ohne allen Streit den Geist dem Körper vielmehr zu- als abgewandt. Das alexandrinische Strebeziel in der Askese durfte kein anderes sein, als das Fleisch zu indifferentisiren, d. h. dessen Einfluß abzuschwächen in nothwendigen und zufälligen Ereignissen, in Freud' und Leid. Anstatt solcher Selbstpeinigungen hätte der verständige (d. h. seinen Zweck verständig verfolgende) Alexandriner dafür sorgen sollen, theils die immer noch nothwendigen Bedürfnisse der sinnlichen Natur möglichst vorbereitet vorliegen zu sehen, damit nicht etwa irgend eine längere Beschäftigung für diese den Geist zu sich fordere, theils alle die schmerzlichen Empfindungen, die sich natürlich dann und wann ereignen, nach Möglichkeit von sich zu entfernen.

Philo kam aus diesem Gewirre der scheinbar sich widerstrebenden Sätze: einer möglichsten Entziehung aller nicht unent-

---

Vorzüglich de praem. ac poen. p. 921.: *τεσσάρων ὄντων ἐν τῇ ψυχῇ παθῶν, δυοῖν μὲν περὶ τὸ ἀγαθὸν ἐνεστὼς ἢ μέλλον, ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δυοῖν δὲ περὶ τὸ κακὸν παρὸν ἢ προσδοκώμενον, λύπης καὶ φόβου*, rell.

526) De decal. p. 764. — de opif. m. p. 17. — leg. alleg. II. p. 1102.

entbehrlichen Bedürfnisse und einer thätigen Fürsorge für das wirkliche Vorhandensein derselben; einer nothwendig standhaften Ertragung aller Schmerzen und Beschwerden und der möglichsten Vorkehrung gegen dieselben zu keiner recht durchgebildet-klaren Ansicht. [527]) Er verkannte es nicht, wenigstens nicht in dunklem Gefühle, daß in Wahrheit ein sorgenloser und schmerzloser Genuß der (nothwendigen) Lebensbedürfnisse für ihn eben so gut begründet sei, als die Verachtung aller Lebensfreuden und aller Lebensleiden. Aber er erkannte es eben nur in dunklem Gefühle, nicht in klar verstandenem philosophischen Bewußtsein. Er lobt auf der einen Seite die Vorschriften der Therapeuten, die dahin zielten, [528]) ja, denkt sich, wie wir bald näher sehen werden, die endlichen Messianischen Zeiten eben in solcher Indifferenz: [529]) vermag es aber doch in keiner Weise diesen Standpunkt festzuhalten, sondern schwankt auch öfter hinüber in das bodenlose und gräuelvolle Gebiet der Selbstpeiniger [530]) und stellt Lehren und Sittengesetze auf, die allem menschlichen Gefühle Hohn sprechen und es erschreckend klar machen, bis zu welchen entsetzlichen Verirrungen und Verschraubungen des einfachen Sittengesetzes, welches Gott in jedes Menschen Herz geschrieben hat, religiöse, namentlich theosophisch-mystische Irrthümer führen können, bei welchen sich Glaube und Handeln schwer oder nicht mehr sondern läßt; wie gerade bei ihnen so oft der Schein höherer vor der Welt auszeichnender Frömmigkeit und Religiosität mit kaum glaublichen Gräuelthaten ungestört Hand in Hand geht.

---

527) Gfrörer'n geht es bei Beurtheilung der messianischen Hoffnungen unsrer Alexandriner nicht besser; s. den Schluß der 3. Abtheil. dieses Kap.'s.

528) De vita contempl. p. 900.: *τὴν μὲν γὰρ λακονικὴν σκληραγωγίαν ὑπανιᾶσιν, ἀεὶ δὲ καὶ πανταχοῦ τὴν ἐλευθέριον εὐκολίαν ἐπιτηδεύουσιν ἀνὰ κράτος τοῖς ἡδονῆς φίλτροις ἀπεχθόμενοι.*

529) S. die 3. Abtheil. dieses Kap.'s.

530) Wie Dieß eben in Folge der ungenauen Fassung der Apathie geschah s. de somn. I. p. 584.

Noch weniger verdammlich und seinen Vordersätzen mehr entsprechend, wenn gleich schon Zeuge der trüben Lebensansicht, zu welcher Philo durch letztere überhaupt verleitet wird, sind Aussprüche, in welchen er den Jüngern höherer Tugend alle Freuden und Zierden des irdischen Lebens, Reichthümer, Ehrenstellen u. dergl. zu vermeiden, ja, zu verachten gebietet, damit sie der Seele und nicht dem Körper leben möchten.[531]) Sie kehren oft wieder. Wir heben nur einige aus ihnen heraus, vor allen de somn. I. p. 577., in welcher sich die Vertheidigung solcher Irrthümer mit hoher Vortrefflichkeit der Darstellung vereint; welche eben so klar, als schön ist. Philo erläutert hier zunächst die Stelle Lev. XXII. 7.: „Und wenn die Sonne untergegangen und er rein geworden ist: dann mag er von dem Heiligen essen". Er unterscheidet hier ein doppeltes Licht, ein irdisches, welches Dem leuchtet, der sich in irdischer Herrlichkeit ergötzt, und ein himmlisches, in welchem der wahre Tugendfreund lebt. Dieß im Voraus. Nun Philo selbst. „Die heil. Schrift", sagt er, „will uns offenbar durch jene Worte (des Leviticus) unterrichten, daß auch nicht Einer rein genug (εὐαγὴς) sei, in die heiligen und ehrwürdigen Mysterien eingeweiht zu werden, der mit irdischer Hoheit dieses sterblichen Leibes geschmückt ist; daß aber wol die Andern dazu gelangen mögen, die jener den Zutritt zu sich nicht gestatten und folglich durch das Licht der Vernunft erleuchtet werden, vermöge welcher sie sich über die Schranken unbegründeter Ansichten zu erheben vermögen. Oder siehst du nicht die Sonne, wie sie im Aufgehen und Untergehen Entgegengesetztes bewirkt? Denn wann sie heraufsteigt: so wird Alles, was nur immer auf der Erde ist, erleuchtet, aber der Himmel verbirgt sich. Wann sie aber wieder untergeht: dann zeigen sich die Gestirne und das Irdische tritt in Schatten. So auch bei uns. Wann das Licht der Sinne, wie die Sonne,

---

531) ψυχῇ ἐπιποθεῖ μόνῃ ζῆν οὐ σώματι vergl. de vit. Mos. I. p. 607.

aufgeht: so verbirgt sich die wahrhaft himmlische und göttliche Wissenschaft; wann jenes sich aber zum Untergange neigt, dann zeigt sich der Glanz der Tugend, den himmlischen Gestirnen ähnlich, und der reine Geist von Nichts verhüllt, wird wahrnehmbar." [532]) Nicht viel weiter unten (p. 583.) beschreibt er auf Veranlassung der Erzählung, daß Jakob einen Stein genommen und auf ihn das Haupt zur Ruhe gelegt habe (Genes. **XXVIII.** 11.), das Leben eines solchen Tugendfreundes auf folgende Art: „Es ziemt Dem, der sich um die Tugend bemüht, keineswegs weichlich zu leben und zu schwelgen und emsig Fleiß und Mühe auf die sogenannten Glücksgüter zu wenden, die aber in der That des Unglücks voll sind. Solcher ganzes Leben (welche diesen nachstreben) ist nach unserm heiligen Gesetzgeber ein Schlaf und Traum. Wenn diese, nachdem sie im Verlaufe des Tags die Gerichtshöfe, Rechtsversammlungen, Schauspielhäuser und alle Arten dem Nächsten Unrecht zuzufügen durchlaufen sind, nach Hause kommen, verkehren die Unglückseligen auch ihre eigne Wohnung, nicht das Gebäude, meine ich, sondern die ihnen angeschaffene Wohnung des Geistes, den Körper, indem sie zahllose Wollüste nach einander einführen. — — — Von solcher Handlungsweise ist nicht Einer von Denen, die die heil. Schrift auszeichnet, sondern diese sind Liebhaber der Ordnung, der Mäßigung, der Schamhaftigkeit, und haben als Grundstein ihres ganzen Lebens Enthaltsamkeit, Genügsamkeit, Standhaftigkeit gelegt, zum sichern Port für ihre Seele, in welchem sie gefahrlos und zuversichtlich anlegen können; sie sind erhaben über Reichthümer, Vergnügen und Ruhm; sind Verächter der Speisen und Getränke, in wie weit sie nicht der Hunger zwingt es hierin den Uebrigen gleich zu thun; sind aber vollkommen bereit, Hunger und Durst, Wärme und Kälte und was nur immer

532) Vergl. leg. alleg. I. p. 43.: *ὅταν ἀνατείλῃ φέγγος τῆς ἀρετῆς τὸ λαμπρὸν καὶ θεῖον ὄντως ἐπέχεται τῆς ἐναντίας φύσεως ἡ γένεσις.*, II. p. 1092. Letztere Stelle ganz ähnlich der im Texte durchgeführten.

ſchwer zu ertragen ſein mag, um des Beſitzes der Tugend willen zu erdulden; [533]) ſie lieben es mit ſolchen Gegenſtänden ihre Bedürfniſſe zu ſtillen, die leicht herbeizuſchaffen ſind, weßhalb ſie auch niemals in koſtbaren Gewändern geſehen werden; ſie achten im Gegentheile die Koſtbarkeiten für Schande (ὄνειδος) und für ſehr erheblichen Nachtheil im Leben (μεγάλην τοῦ βίου ζημίαν). Für ſie iſt eine koſtbare Lagerſtätte der weiche Erdboden; Betten: Reiſig, Kräuter, eine Blätterſtreu oder Gras; Hauptkiſſen: einige Steine oder ein kleiner Sandhügel, der ſich ein wenig über den ebenen Boden erhebt. Solch' ein Leben", fügt Philo an, „nennen die Schwelger ein kümmerliches, Die aber, welche der Tugend gemäß leben, das ſüßeſte". Daher bezeichnet er denn nun auch natürlich alle für Gegenſtände irdiſchen Glückes geachtete Vorzüge ſchlechtweg als verächtliche Dinge [534]) und ſelbſt der eheliche Umgang, der doch immer zum Beſtehen des Individuums entbehrlich iſt, konnte ſeinem Tadel nicht entgehen. Er verwirft ihn zwar nicht ſchlechthin, achtet vielmehr auch ihn als eine für das Beſtehen des Ganzen nothwendige Unvollkommenheit des Menſchen: [535]) indeſſen entziehen ſich doch die Vorzüglichſten deſſelben, weil auch er die Seele verunreinigt. [536])

---

533) Noch höher geſpannt leg. alleg. III. p. 87.: οὕτω καταφρονητικῶς ἔσχηκεν αὐτῆς (γαστρὸς), ὥστε οὐδὲ τὰ ἀναγκαῖα σιτία ἢ ποτὰ προσίεται θεωρίᾳ τῶν θείων τρεφόμενος. Alſo ganz ähnlich Dem, was er von den Therapeuten berichtet de vit. contemplat. p. 894.

534) ὧν ἀλογεῖν προσῆκε de prof. p. 454.

535) Qd. det. pot. p. 174.

536) De monarch. II. p. 826.: ἡ δ' ἑτέρου πεῖραν ἀνδρὸς λαβοῦσα κατὰ τὸ εἰκὸς ἀπειθεστέρα πρὸς μάθησιν ἄτε τὴν ψυχὴν ἀκραιφνεστάτην οὐκ ἔχουσα, καθάπερ τινὰ λελειασμένον κηρὸν εἰς τρανότητα τῶν ἐγγραφησομένων δογμάτων ἀλλὰ τραχεῖαν ὑπὸ τῶν προεγχαραχθέντων τύπων, οὓς διεξάλληπτοι παραμένοντες ἢ οὐ παραδέχονται σφραγῖδας ἑτέρας ἢ παραδεξάμενοι συγχέουσι ταῖς ἑαυτῶν ἀνωμαλίαις., de gigant. p. 288.

Schwer zu üben mochte wol solche Tugend überhaupt sein, aber gewiß schwerer noch im Umgange und in Berührung mit vielen Menschen, als in der Einsamkeit, wo weder der fröhliche Genuß, noch der wiederholte Spott, noch die endliche Verachtung Anderer dergleichen Grundsätze erschütterte. War daher jene Tugend in Wahrheit eine Tugend und ein Glück: so war der Rath, den Philo den Seinen gab, ein guter, die Einsamkeit zu suchen, indem nur in solcher wahre Weise gebildet und gefunden werden könnten. „Diejenigen," sagt er de Abrah. p. 362. „welche Gott suchen und sich sehnen, ihn zu finden, lieben auch die ihm theure Einsamkeit und bestreben sich hierdurch zuerst jener glücklichen und seligen Natur ähnlich zu werden"; und in der Stelle de decal. p. 744. läßt er auf die Frage, warum die Gesetze in der Wüste gegeben seien, seinem Unwillen über die Städte als Bildungshäuser der Eitelkeit und Lasterhaftigkeit und seiner Verehrung der Einsamkeit vorzüglich freien Lauf: „Wenn Jemand nicht wissen sollte," sagt er, „warum die Gesetze nicht in Städten, sondern in der tiefen Wüste gegeben seien, so will ich es ihm sagen. Vorerst, weil die Städte unzählbarer Bösen voll sind, voll von Ruchlosigkeit gegen das Göttliche und von Ungerechtigkeit gegen Menschen; denn es gibt in ihnen Nichts, was nicht Täuschung wäre, wo das Verfälschte mehr Beifall findet, als das Aechte, und das Scheinbare, welches zwar thatsächlich irrthümlich ist, aber eine betrügliche einschmeichelnde Hülle um sich wirft, mehr als das Wahre, wo auch die Eitelkeit erzeugt wird, die hinterlistiger als Alles ist, die man aber dort anstaunt und verehrt, indem man leeren Schein wegen goldener Kronen, purpurner Gewänder oder wegen der Menge der Diener und Wagen heilig hält, auf denen die sogenannten Glücklichen oder gar Seligen erhaben herumgeführt werden, und die denn zwar zuweilen mit Maulthieren und Pferden bespannt sind, bisweilen aber auch von Menschen auf den Schultern getragen werden, deren Seelen mehr, denn der Körper, durch dieses Uebermaß des Stolzes niedergebeugt werden." Nachdem er in dem Folgenden sich dar-

über ausgesprochen hat, wie durch solche übermäßige Hochachtung des Sinnlichen unaufhörliche Kämpfe, Geringschätzung des Göttlichen, Abgötterei und mehre andere der verwerflichsten Untugenden entsprängen, fügt er als zweiten Grund bei, warum die Gesetze in der Wüste gegeben seien, „daß Der, der diese Gesetze beobachten wolle, seine Seele losreißen und sich von den schwer abzuwaschenden Makeln reinigen müsse, zu welchen der untermischte und zusammengelaufene Städterhaufen hingerissen würde. Dieß ist aber", setzt er hinzu, „keinem Andern möglich, als Dem, der abgesondert lebt (διοικισθέντι) und nicht einmal alsbald, sondern erst geraume Zeit später, wenn die eingeprägten Maale der alten Gesetzlosigkeit sich nach und nach verdunkelt und verlaufen haben und endlich verschwunden sind."

Solchen Verirrungen des sittlichen Gefühls könnte noch, nicht Rechtfertigung, nicht Entschuldigung, aber doch Bedauern und Verzeihung werden; denn in ihnen würde der Mensch doch nur gegen sein eignes Glück zürnen und es vernichten. Aber bei ihnen blieb nun auch Philo nicht stehen; er verfolgte vielmehr seine Ansicht von der nothwendigen Niederdrückung alles menschlichen Wohlgenusses, wie schon bemerkt, selbst wider sein philosophisches Interesse, obschon nicht wider die Erfahrung, welche die Schwärmer selten auf der ersten Stufe ihrer Schwärmerei stehen bleiben läßt, bis zur Unmenschlichkeit unerschüttert weiter fort. Einen klaren Beweis statt mehrer mag die schaudererregende Weise geben, in welcher er sich über Abraham äußert, da dieser seinen Sohn, den Isaak, zu opfern unternimmt. Um das Lob des Abraham als Asketen zu erhöhen, macht er ihn zum wahrhaft kannibalischen Ungeheuer. — Er hat früher die Freude der Eltern über Isaaks Geburt, religiöses und sittliches Wohlverhalten beschrieben und fährt de Abrah. p. 373. so fort: „Dieser Abraham empfängt plötzlich den göttlichen Befehl, den er nimmer gefürchtet hatte, seinen Sohn auf einem hohen Berge zu opfern, der von seinem Aufenthaltsorte drei Tagereisen entfernt war. Obschon er nun mit unsäglicher Liebe an

dem Knaben hing, wechselte er doch nicht die Farbe, ward auch nicht gebeugt in seiner Seele, sondern blieb in seiner unerschütterlichen und festen Ueberzeugung unverändert derselbe, der er vordem gewesen war; gefesselt in Liebe an das Himmlische überwand er, was nur immer Verwandtschaft und Zuneigung entgegenstellten und sagte Keinem seiner Hausgenossen irgend Etwas von diesem Gottesbefehle. Aus der großen Anzahl seiner Dienerschaft nahm er zwei der ältesten, die mit der meisten Liebe an ihrem Herrn hingen, und ging dann sammt seinem Sohne, wie wegen eines gewöhnlichen Opfers. Als er den bestimmten Ort von ferne erblickte, befahl er seinen Dienern zu warten und gab seinem Sohne Feuer und Holz zu tragen, indem er es für Recht achtete, daß das Opferthier Das selbst herzutrage, was zum Opfer erforderlich ist, eine sehr leichte Last; denn Nichts ist zur Thätigkeit bereitwilliger als die Frömmigkeit. Sie gingen in gleichmäßigem Schritte, mehr geistig als körperlich den kürzesten Weg, dessen Ziel die Heiligkeit war, und kamen an dem bestimmten Orte an. Der Vater trug Steine zusammen um einen Altar zu erbauen, der Sohn aber, der nun alles Uebrige zum Opfer bereitet sah und doch kein Schlachtthier gewahrte, sprach zum Vater: „„Siehe, hier ist das Feuer und das Holz, Vater: wo ist aber das Schlachtthier?““ Ein Anderer, der etwas Gleiches vorgehabt, und dessen Seele Dieß getrübt hätte, würde von diesen Worten erschüttert worden sein, mit Thränen das Schwere, was geschehen sollte, mitgetheilt und in der Entfesselung seiner Gefühle Ruhe gesucht haben. Aber dieser veränderte sich gar nicht, weder am Körper noch im Geiste, und mit ruhigem Blicke und mit noch ruhigerm Geiste antwortete er auf die Frage und sprach: „„Mein Kind, Gott wird sich selbst ein Opferthier ausersehen; es wird sich finden, wenn du auch vielleicht wegen der großen Wüste zweifelhaft sein solltest. Alle Dinge sind Gott möglich, auch die, welche für Menschen unmöglich und unbegreiflich sind.““ Und wie er Dieß sprach ergriff er seinen Sohn so schnell als möglich, legte ihn auf den Altar, zog mit der Rechten das Opfermesser und richtete es

auf ihn, um ihn zu tödten. Da endete der rettende Gott das Werk, als es erst halb gethan war, durch die Stimme in der Luft, durch welche er dem Abraham befahl abzulassen und den Knaben nicht zu berühren und rief den Vater zweimal mit Namen, damit er sich umkehrend und zurückgezogen verhindert werde das Opfer durchzuführen." Philo beklagt sich hierauf bitter über die „bösartigen Verkleinerer", welche in dieser Handlung des Abraham in keiner Weise etwas Außerordentliches fänden, indem sie erinnerten, daß ja auch viele Andere ihre Kinder den Göttern darbrächten, theils zum Wohle des Staats, theils zur Abwendung besonderer Unglücksfälle, ja, daß selbst Könige ihre fürstlichen Kinder zu dergleichen Opfern ausersähen; daß barbarische und heidnische Völker oft genug ihre Kinder den Götzen opferten, welches noch obenein Moses auf das Heftigste tadle; daß die Gymnosophisten der Inder fortwährend beim Beginn der langen und unheilbaren Krankheit des Alters sich selbst den Scheiterhaufen errichteten und verbrännten; ja, daß sich deren Frauen, wenn sie ihre Gatten verliehren, mit Freuden in den Scheiterhaufen stürzten um mit den geliebten Leichnamen verzehrt zu werden. Ueber diese und ähnliche Gegenreden neidischer Widersacher eifert Philo heftig und sucht nachzuweisen, wie alle diese erwähnten Beispiele der Standhaftigkeit, welche Abraham hierbei gezeigt, in keiner Weise gleich kämen. Jene Alle nämlich, die am Ende Dasselbe, was Abraham gethan, hätten es doch nicht auf dieselbe Art und aus gleicher Gesinnung ausgeführt, sondern entweder gezwungen, oder weil es Sitte gewesen sei, oder um sich Ehre dadurch zu erwerben, oder von einem befürchteten Uebel sich zu befreien. Deren Keines habe bei Abraham Statt gefunden. „Denn es war weder in Babylon, noch in Mesopotamien, noch in Chaldäa, wo er auferzogen war und längere Zeit gelebt hatte, Sitte, Kinder zu opfern, so daß man ihn vielleicht wegen der größern Reihe ähnlich Handelnder gegen das Schreckliche einer solchen Handlung abgestumpft glauben könnte, noch lag auch hierin irgend eine Furcht vor Menschen vor; denn es kannte ja nicht einmal Jemand den Gottesausspruch,

der ihm allein zu Theil geworden war; auch herrschte kein allgemeines Unglück, zu dessen Abwendung es der Opferung des geliebtesten Kindes bedurft hätte. Aber er suchte vielleicht Lob bei den Menschen durch diese Handlung zu erreichen? Allein welches Lob wol, in der Wüste, da niemand von Denen, die ihn hätten loben sollen, gegenwärtig war und wo er selbst die beiden Sklaven eine größere Strecke hinter sich gelassen hatte, damit es nicht scheine, als ob er sich habe erheben und prahlen wollen, wenn er Zeugen seiner frommen Handlung herbeigeführt hätte — — —? Hierzu kam, er hatte nur diesen einzigen ebenbürtigen Sohn bekommen und hatte gewiß auch eine so wahre Liebe zu ihm, daß sie die sehr mäßige Zuneigung und Freundschaft, die man gewöhnlich so nennt, bei weitem übertraf. Hierzu trat noch ein anderer sehr wirksamer Liebesgrund, daß er nicht in kräftigen Jahren, sondern als Greis diesen Knaben gezeugt hatte; denn gerade nach den Spätgebornen tragen die Eltern ein besonderes Verlangen, sei es, daß sie längere Zeit ihre Geburt herbeigewünscht oder daß sie nun keine andern zu hoffen haben, indem die Natur nun wie auf ihren äußersten und längsten Gängen ruht. Auch würde es nichts Außerordentliches gewesen sein, wenn er von vielen Kindern Gott dieses Eine dargeboten hätte, gleichsam als Erstlingsopfer für jene; er würde dann in den übrigen Lebenden noch Freude und keinen geringen Trost gefunden haben, der sich der Trauer beigemischt hätte. Wenn aber Jemand den einigen Geliebten hingibt: so übt er ein Werk, welches über alles Lob erhaben ist, indem er Nichts seinem häuslichen Glücke zu Gute hält, sondern in vollem Uebergewichte sich für die Liebe Gottes entscheidet. Auch war ihm wol fast allein Das, was er that, selbst zu thun; denn die Uebrigen, wenn sie auch für das Heil ihres Vaterlandes oder der Heere die Ihrigen zum Schlachtopfer hingaben, blieben entweder zu Hause, oder standen ferne von den Altären, und, wenn sie hinzugezogen waren, wandten sie die Augen ab und konnten es nicht mit ansehen, während Andere den Todesstreich führten. Dieser aber ging als ein Priester selbst an diese Handlung bei

einem Sohne, den er wie der zärtlichste Vater liebte, ja, wollte sogar vielleicht nach dem Gesetze der Brandopfer die einzelnen Glieder seines Sohnes zertheilen, um sie zu opfern. So neigte er sich also nicht auf der einen Seite zu seinem Sohne und auf der andern zur Frömmigkeit, sondern wandte sich mit voller Seele ganz und gar der Heiligkeit hin und achtete das verwandte Blut dagegen gering. Was ist denn nun von diesem Allen", ruft hier Philo aus, „etwas Gewöhnliches? Was, das nicht ganz ausgezeichnet und über alles Lob erhaben wäre? so daß Der, welcher nicht von Natur ein Neider ist oder ein Freund des Bösen nicht erschüttert werden und das Uebermaß der Frömmigkeit bewundern müßte, selbst wenn er nicht Alles, was ich gesagt habe auf einmal erfaßt, sondern nur irgend Etwas davon?" —

Wir wollen uns hier durchaus nicht in eine Beurtheilung des sittlichen Werthes einlassen, die der Handlung des Abraham selbst zusteht: aber so viel leuchtet doch ein, daß solche Weise dessen Verdienst zu erhöhen die Frömmigkeit in Blasphemie und die Tugend in lasterhaften Unsinn verkehrt. Wer sieht es nicht klar, daß hier der Fürst der Finsterniß in der Gestalt eines Engels des Lichts wandelt?

Wenn sich die höchste Tugend des Philo in solchen Abscheulichkeiten äußern sollte, obschon diese, wie wir bereits sahen, seinen Principien zunächst fern lag, er auch von seinem bessern Genius freundlich gewarnt, dieselbe keineswegs immer an diese knüpfte: so war es wahrhaftig für die Welt ein Glück, daß er doch noch nicht so ganz in der Thorheit seiner Ansichten gefangen war, um diese höchste Tugend von allen Menschen zu fordern. Zwar würde er, selbst wenn er sie gefordert hätte, Dank sei es dem richtigern, natürlichern Gefühle der durch Theosophie nicht verschrobenen Menge, gewiß nur Wenige gefunden haben, welche ihm gefolgt wären: indeß forderte er sie selbst nicht einmal in der philosophisch-beschränktern Form als Apathie von Allen. Er mochte denn doch wol einsehen, daß, wenn sich je die Gesammtzahl der Menschen

zu streng consequenter Durchführung auch nur dieser hätte vereinigen mögen, zweifelsohne in Kurzem die Bande geselligen Zusammenlebens gelöst, die Freude am Leben erstorben und die Erde in ein weites Grab verwandelt worden wäre. Er forderte sie in ihrer ganzen Strenge nur von Denjenigen, die sich vorzugsweise dem theoretischen oder beschaulichen Leben (*βίος θεωρητικός*, [537]) *ἀρετὴ θεωρητική*, [538]) *ἡ θεωρία*), [539]) oder der philosophischen Beschäftigung mit Gott (als *θεραπευταί*) [540]) widmeten, denen es einziges Ziel alles Strebens sei Gott zu schauen, wie er ist. [541]) Nun lag zwar dieses Ziel nach philonischen Principien eigentlich für alle Menschen auf gleiche Weise vor; denn Beides, daß mit ihm die für Menschen höchste denkbare Seligkeit zu erlangen stehe und daß der Mensch die Fähigkeit habe dieses Ziel zu erreichen, war nach philonischer Lehre in dessen Natur, also nicht als Aufgabe für Individuen, sondern für Alle gleichmäßig begründet. Indessen glaubte doch Philo ein vollkommenes Hingeben an das Himmlische, eine ausschließliche Beschäftigung mit ihm nur dem vorgerückteren Alter empfehlen,

---

537) De prof. p. 476. — de migrat. Abrah. p. 395. 413. — de decal. p. 759. — de vita Mos. I. p. 610., *ἡ πρὸς θεὸν ζωὴ* qu. rer. div. haer. p. 487.

538) Leg. alleg. I. p. 50.

539) Leg. alleg. I. p. 50.

540) Qd. deter. pot. ins. sol. p. 165. 167. 184. — de sacrif. p. 132. — de plant. N. p. 219.: *ψυχὴ ἀπόλαυσμα ἓν ἀντὶ μυρίων τῶν παρὰ ἀνθρώποις ἡδίστων προτεθειμένης τὴν τοῦ μόνου θεραπείαν σοφοῦ*., *ἱκέτης καὶ θεραπευτὴς* de congress. p. 439., *θεραπευταὶ* de ebriet. p. 249.

541) *τὸ θεωρητικὸν*, *σκεπτικὸν*, *ὁρατικὸν γένος* qd. Deus sit immutab. p. 314. — qu. rer. div. haer. p. 520. — de plantat. N. p. 219., *τὸ προφητικὸν γένος* qu. rer. div. haer. p. 518. — de nomin. mutat. p. 1061. Aehnlich 1063., *τὸ θεωρητικὸν καὶ σκεπτικὸν ἔρνος* qu. rer. d. h. p. 520., *θεραπευτικὸν γένος* de prof. p. 456., *οἱ φιλοθεάμονες* de mund. opif. p. 86 — de ebriet. p. 258.

ja, verstatten zu können. Denn so lange die Zeit der Jugend oder des Mannesalters dem Menschen noch größere Kräfte zur Verfügung stelle: so lange habe er auch die Verpflichtung anstatt des beschaulichen Lebens, vielmehr ein thätiges, praktisches Leben (βίος πρακτικός,[542]) ἀρετὴ πρακτική,[543]) ἡ πρᾶξις)[544]) zu führen, in welchem er sich mühen solle, die höhere Weisheit und Tugend, die er selbst errungen habe, nun auch unter den Mitmenschen geltend zu machen, oder wenigstens durch die That den sonst nicht unscheinbaren Tadel eines trägen Lebens zu widerlegen und zugleich die Reinheit seiner Askese nachzuweisen, indem eine Askese, die etwa erst nach einem lasterhaften Leben geübt würde, wenn die Lust zur Sünde gebüßt oder die Kräfte dazu geschwunden wären, sich durch sich selbst brandmarke, oder, falls sie auch nur nicht durch ein wirklich praktisches Leben vorbereitet sei, doch wenigstens ohne Bürgschaft ihrer Reinheit dastehe.

Für diese praktische Lebensweise, die Philo neben die theoretische hinstellte, forderte er also keine niederere Erkenntniß und keine geringere Tugend, als für jene, was der charakteristischen Eigenthümlichkeit der philonischen Speculation schroff entgegengestanden haben würde. Vielmehr sollten auch Diejenigen, die sich dieser widmeten, die vollkommenste Nichtswürdigkeit alles Irdischen klar erkannt haben und überzeugt sein, daß das einzige des Menschen würdige Ziel die Erstrebung des Göttlichen sei. Allein sie sollten im Frohgefühle des göttlichen Werths und des himmlischen Glücks, zu welchem sie sich auf solche Weise erhoben, Beiden freiwillig in höherm Grade entsagen, als Dieß die menschliche Unvollkommenheit schon an sich forderte, um nicht allein glücklich zu sein,

---

542) Leg. alleg. II. p. 1103., πολιτικὸς καὶ πεφυρμένος de prof. p. 457.

543) Leg. alleg. I. p. 50. — de vita Mos. I. p. 610. — de vita contempl. p. 889. — de decal. p. 759.

544) Leg. alleg. I. p. 50.

sondern auch dieses Glück weiter zu verbreiten; [545]) sie sollten, um mit Philo's Worten zu reden, öfter in Berührung mit dem Sinnlichen treten, um Andere, so weit es möglich, daraus zu befreien. Den Praktikern gab daher auch Philo den Rath, ihr Urtheil über den Werth der irdischen Dinge und das Maß sich ihrer zu bedienen nach dem Verhältnisse möglicher Wirksamkeit abzumessen, ja, sich selbst zu bemühen, irdischer Mittel theilhaftig zu werden, weil sie durch solche den Zweck ihres praktischen Lebens mächtig zu fördern vermöchten, theils Andere zur Mitwirkung hierzu anreizend, theils den edlern Gebrauch jener Mittel lehrend, theils endlich also am klärsten die höhere Vollkommenheit der Askese beurkundend, welche sich zuletzt freiwillig solcher Güter entschlägt, nur aber dafür stets zu sorgen, daß sie nicht etwa selbst, von Liebe zu diesen irdischen Dingen befangen, mit Leidenschaft sich derselben öfter als nöthig bedienten.

Mit vorzüglicher Klarheit spricht sich Philo über das Wesen, die Bestimmung und das Verhältniß des praktischen Lebens zum theoretischen in der Stelle de prof. p. 453. sqq. aus. „Wenn du siehst," sagt er, „wie ein Nichtswürdiger sich heftig gegen die Tugend auflehnt, große Rücksicht auf Das nimmt, was er verachten sollte, auf Reichthümer, Ehre und Vergnügen, und die Ungerechtigkeit lobt, die zu den eben Genannten verhilft (denn immer werden die Ungerechten am leichtesten reich und geehrt): so schlage nicht gleich den entgegengesetzten Weg ein und befleißige dich etwa der Armuth, der Einfachheit und eines sehr strengen und einsamen (*αἰστηροῦ τε καὶ μονωτικοῦ*) Lebens. Du würdest deinen Widersacher dadurch nur reizen und dir einen lästigern Feind zuziehen. Sieh',

545) Qd. Deus sit immutab. p. 296.: *εἰ γὰρ ἅπαντα πράξουσί τινες αὐτῶν ἕνεκα, μὴ γονέων τιμῆς, μὴ παίδων εὐκοσμίας, μὴ σωτηρίας πατρίδος, μὴ νόμων φυλακῆς, μὴ ἐθῶν βεβαιότητος, μὴ ἰδίων μὴ κοινῶν ἐπανορθώσεως, μὴ ἱερῶν ἁγιστείας, μὴ τῆς πρὸς θεὸν εὐσεβείας ἐπιστρεφόμενοι κακοδαιμονήσουσιν.*

wie du es anfangen mußt, um seinen Ringkünsten zu entfliehen. Laß dich auch mit ihnen ein, nicht mit den Kümmernissen um jene Gegenstände, wol aber mit Dem, was Ehre, Herrschaft, Silber, Gold, Güter, Farben, ausgezeichnete Formen und Schönheit dir zu Gebote stellt, und wenn du glücklich bist, so gib diesen irdischen Dingen die edelste Gestalt und vollbringe so ein lobenswerthes Werk. Oder weißt du nicht, daß, wenn es ein Unerfahrner übernimmt, ein Schiff zu retten, welches noch gerettet werden kann, er es oft zu Grunde richtet, während ein Steuerkundiger oft auch ein Schiff rettete, welches verlohren schien? — — — Immer tadelt Das, was mit Kunst ausgeführt wird, Das, was ohne Kunst geübt ist, am besten und das begründete Lob für jenes ist ein unzweideutiger Tadel für dieses. Wenn du also den nichtswürdigen Reichen tadeln willst: so ziehe dich nicht vom Ueberflusse und von Schätzen zurück. Jener wird sich nämlich in nicht eben freisinnigem, vielmehr knechtischem Geiste als schmutzigängstlicher Abwäger des Geldgewichts, als Wucherer, kurz als Geiziger zeigen, oder im Gegentheile als unsinniger Verschwender, stets geneigt zu schwelgen und zu prassen — — —; du aber wirst die Armen unter deinen Freunden unterstützen, wirst dem Vaterlande reichliche Gaben zustellen, wirst Töchter armer Eltern reichlich ausstatten, kurz wirst Alle, die der Güter würdig sind, zum Mitgenusse deiner Güter laden. Auf gleiche Weise, wenn du den Ehrsüchtigen und Prahlenden seiner Erbärmlichkeit überführen willst: so kannst du es nur dann leicht, wenn du selbst geehrt bist und darum verschmähe das Lob der Menge nicht. Dann kannst du deinen Gegner, wenn er stolz sich brüstend einherschreitet, fällen. Er wird sich seiner Auszeichnung bedienen, um seinen Stolz zu befriedigen und andere Bessere verächtlich zu behandeln, oder die Schlechten zu fördern. Du wirst dagegen Alle, die es werth sind an den Vortheilen deines guten Rufs Theil nehmen lassen, den Guten Sicherheit gewähren und die Bösen durch Ermahnungen bessern. Wenn du zu Trinkgelagen und reichbesetzten Tischen gehst: gehe guten Muths und beschäme die Unmäßigen durch

deine Enthaltsamkeit — — —. Genieße ohne Nothwendigkeit nur mäßig, wenn du aber zu reichlicherm Genusse genöthigt sein solltest: so ist hierbei immer eine vernünftige Ueberlegung Führerin und du wirst niemals das Vergnügen tadelnswerth erscheinen lassen, sondern, um so zu reden, aus Nüchternheit trunken werden. Daher mag die Wahrheitsliebe Diejenigen sehr angemessen tadeln, welche ungeprüft die Beschäftigungen und Erwerbszweige des bürgerlichen Lebens verlassen und sagen, daß sie Ruhm und Vergnügen verachten. Sie prahlen damit und verachten Jenes keineswegs; sie leben schmutzig und dürftig, um sich den Schein zu geben, als seien sie Freunde der Ehrbarkeit, der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit. Aber die Scharfsichtigen, die bis in das Innere blicken und nicht beim Aeußern hangen bleiben, können sie nicht täuschen. Dieß sind bloße Hüllen von andern Dingen, die darunter verborgen liegen. Jene aber (die Scharfsichtigen) entfernen diese Hüllen und sehen zu, wie wol das Innere ihrer Natur beschaffen sein möge, bewundern es, wenn es gut sein, spotten, wenn es schlecht sein sollte und hassen die Verstellung. Zu Solchen (die ohne vorheriges praktisches Leben sich ihren Beschauungen hingeben) sagen wir: „„Ihr sehnt euch nach einem abgeschiedenen, gesellschaftslosen, stillen und ruhigen Leben? Was habt ihr denn früher für die menschliche Gesellschaft Gutes vollbracht (daß wir glauben könnten, eure jetzige Enthaltsamkeit sei die wahre und göttliche)? Ihr verachtet den Reichthum. Seid ihr reich gewesen und habt gerecht gehandelt? Ihr nehmt den Schein an, als verachtetet ihr die sinnlichen Genüsse. Habt ihr euch in ihnen gemäßigt, als ihr im Besitze hinreichender Mittel für sie waret? Ihr verachtet den Ruhm. Waret ihr in Ehre und habt Bescheidenheit geübt? Ihr verlacht die bürgerliche Ordnung und habt vielleicht nie erfahren, wie nützlich sie sei. Uebt euch und sorgt vorerst für die diesem Leben eigenthümlichen und Allen gemeinsamen Geschäfte, und wenn ihr erst in vollem Maße um eurer Brüder willen in politischen und häuslichen Verhandlungen euch bewegt habt, dann geht über zu der andern und bessern Lebensart, kämpft erst den zu

den höhern Kämpfen vorbereitenden Streit im praktischen Leben, vor dem beschaulichen. So kommt ihr dem Vorwurfe der Trägheit und Unthätigkeit entgegen.“ “ 546)

Von solchem Standpunkte aus, von welchem das praktische Leben als ein fortgehendes, freiwilliges und absichtliches Ueberschreiten des durch die physische Nothwendigkeit gebotenen Maßes im Umgang mit dem Sinnlichen angesehen wird, welches von dem wahrhaft Tugendhaften trotz seiner Ueberzeugung von der Nichtswürdigkeit und Verächtlichkeit alles Irdischen verlangt wird, damit er in nützlicher Thätigkeit das Wohl seiner Mitmenschen fördere und durch die Art seines Genusses die Reinheit seiner Gesinnungen belege, wenn er sich einst völlig von ihm zurückzieht; von solchem Standpunkte aus erklären sich leicht die Urtheile, die Philo über dieses praktische Leben fällt. Bald empfiehlt er es als das Leben wahrer Tugendfreunde, setzt es mit dem theoretischen in innige Verbindung, tadelt sogar ausdrücklich die Ansicht Derer, welche

546) De profug. p. 457.: *ἐπειδὰν σαυτὸν ἐξετάσῃς καὶ τὰ ἴδια τοῦ Λάβαν ἀκρίβωσον, τὰς τῆς κενῆς δόξης λαμπρὰς νομιζομένας εὐπραγίας, ὑφ' ὧν μηδεμιᾶς ἅλῳς, πάσας δ' οἷα ἀγαθὸς δημιουργὸς τεχνικῶς ταῖς οἰκείαις ἐφάρμοσον χρείαις. Ἐὰν γὰρ ἐπιδείξῃ γενόμενος ἐν τῷ πολιτικῷ καὶ περιρρέοντι βίῳ σταθερὸν καὶ εὐπαίδευτον ἦθος μεταπέμψομαί σε ἐκεῖθεν, ἵνα τέχνης* (zum Jakob gesprochen) *οὗπερ καὶ οἱ σοὶ γονεῖς ἄθλον. Τὸ δ' ἄθλόν ἐστι ἡ ἀκλινὴς καὶ ἀνενδοίαστος τοῦ μόνου θεραπεία σοφοῦ.* Aehnlich doch allgemeiner gehalten leg. alleg. I. p. 50., wo Philo im Allgemeinen sagt: *ὅλον γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἡ ἀρετή, ἐν ᾧ καὶ αἱ σύμπασαι πράξεις· ἀλλὰ καίτοι θεωρίαν ἔχουσα καὶ πρᾶξιν πάλιν ἐν ἑκατέρῳ ὑπερβάλλει κατὰ τὸ κρεῖττον. Καὶ γὰρ ἡ θεωρία τῆς ἀρετῆς παγκάλη καὶ ἡ πρᾶξις καὶ ἡ τήρησις περιμάχητος.*, quaest. in Genes. IV. 47. (p. 283.), in Exod. II. 31. (p. 490.). Zu solchem Zwecke erlaubte Philo nicht nur den Genuß des entbehrlichen J..schen, sondern sogar den übermäßigen Genuß, wie z. B. den des Weines, im Falle an diese Bedingung etwas Wichtiges geknüpft wäre de plant. N. p. 234., beſ. auch p. 238.

che es in frommem Hochmuthe als Aeußerung einer unvollkommenen Tugend geringschätzten,[547]) indem ja doch endlich beide auf gleicher Basis, auf vollendeter Gottliebe und Verachtung der irdischen Freuden beruheten; bald erscheint es ihm jedoch selbst als die geringere Stufe,[548]) indem er natürlich seinen eignen Principien entgegengehandelt haben würde, wenn er die öftere Berührung mit der Sinnenwelt, gesetzt auch, daß sie aus Grundsatz, nicht aus Liebe zu ihr geschehe, in Wahrheit ohne Nachtheil für das höhere Glück und die höhere Würde geachtet hätte. Inzwischen rühmt er sich zuweilen selbst des praktischen Lebens, das er zum Wohle seines Volkes führe,[549]) wenn es ihn schon oft von dem Streben nach dem Göttlichen abgehalten habe, und er ist beständig in Ermahnung der Jüngern zur Nachfolge.

In gewisser Beziehung, nämlich in wie weit sie an das Leben anstreifte, war diese Unterscheidung der Theorie und Praxis gewiß ein großer Gewinn für diese Philosophie, aber nichts desto weniger war sie dem eigensten Wesen derselben durch und durch fremd, stand ohne Unterlage in ihr und ohne Verbindung mit ihr schwankend da und nur einer unwillkührlichen Nachwirkung des bessern sittlichen Gefühles, was so manche menschlich-speculative Verirrung wider Willen und Wissen der Speculation ins richtige Gleis gebracht hat, verdankte sie ihr Dasein; denn strenge aus Philo's Vordersätzen fortgeschlossen ließ sich vorerst gar nicht absehen, warum der Mensch um Anderer willen sein Glück und seine höhere Würde aufgeben sollte. Philo hatte keinen andern Standpunkt gerechtfertigt, als die dem Menschen absolut möglichste Trennung des Geistigen von dem Irdischen. War diese that-

547) Qd. omn. prob. lib. p. 879.

548) De vit. contemplat. p. 889. — de migrat. Abraham. p. 395. *θεωρητικοῦ γὰρ τὶς ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον οἰκειούμενος λογικῷ;*

549) De specc. legg. p. 776.

sächlich bewerkstelligt: so war er eben dadurch in dem Besitze der denkbar höchsten Seligkeit, die natürlich der Mensch um keinen Preis in der Welt, weder um Gottes, noch um der Menschen willen aufopfern konnte, eben weil sie die höchste war. Eine solche Aufopferung war vollständig unmöglich, folglich eine solche Forderung sinnlos. Wenn in ganz anderer Weise eine geläuterte Moral Aufopferungen für das Wohl unsrer Mitmenschen fordert: so stellt sie aber auch solche als Bedingung unsrer höhern Vollkommenheit und Seligkeit auf. Ungleich folgerechter dachten hierin die spätern, strengen Asketen, wie namentlich Mani u. A., die sich wol hüteten den Schaden, der der Welt durch ihre asketischen Grundsätze zuwuchs, auf eigne Kosten zu tragen. Diese schieden vielmehr, da nun die Welt einmal bei lauter strengen Asketen gar nicht hätte bestehen können, nicht sowol 2 Stadien in der vollkommenen Askese selbst, auf deren einem man sich mit Bewußtsein und Absicht seiner strengsten Askese entäußert hätte, sondern vielmehr 2 Klassen Tugendhafter, vollkommene und strenge Asketen tenaces propositi viros, si fractus inlabatur orbis und andere minder strenge, die eben dafür zu sorgen hatten, daß dieses Letztere nicht allzufrüh geschehe.

Es mußte ferner dem philonischen Asketen ganz gleichgültig sein, was man von seiner Askese denke, ob man sie billige und bewundere, oder verwerfe und verspotte, oder gar sie von einer unedlen und unreinen Triebfeder ableite. Jedes Kümmern um dergleichen Urtheile würde vielmehr selbst eine unreine Triebfeder solcher Askese verrathen haben. Und, was noch mehr ist, die ganze Polemik Philo's gegen eine aus unedlen Beweggründen geübte Askese schwankte nicht wenig; denn indem seine Ethik die Erwirkung eines bestimmten Zustandes, nämlich der Seelenreinheit, als Ziel der Vollkommenheit und Seligkeit anerkannte, oder mit andern Worten eine wesentliche war: so mußte es für ihn schlechthin gleichgültig sein, auf welche Weise jener Zustand herbeigeführt worden war. Unnachlaßlich mußte er Jeden, wie er auch

sonst immer beschaffen war, in dem Besitze der höchsten Tugend glauben, der, aus welchem Grunde es immer sein mochte, sich der Berührung des Irdischen, so weit es Menschen möglich war, vollkommen enthielt. Und wenn er gegen eine Askese anstrebt und sie belächelt, die um den Schein höherer Tugend um sich zu legen von Menschen geübt werde, denen eben solches Scheinen sinnlich wohlgefalle, oder die erst zur freiwilligen Askese jenes Scheines wegen gestempelt worden sei, da sie doch nothwendige oder natürliche Folge gebüßter Lust und verschwendeten Vermögens wäre: so konnte Dieß von seinem Standpunkte aus durchaus nicht in so weit geschehen, als ob solche Askese an sich gar keinen Werth habe (wie Solches bei einer geläuterten Ethik geschehen müßte), indem doch die durch jene herbeigeführte geringere Berührung des menschlichen Geistes mit dem Sinnlichen diesen immer wesentlich verbesserte, sondern konnte nur immer in so weit getadelt werden, als sie, eine unzureichende, sich doch noch keineswegs von allem Sinnlichen losgesagt habe und durch den Wahn, als sei Dieß geschehen, schädlich werden könne, indem sie zum fernern Beharren bei diesem sicher mache.

Bei solcher Betrachtungsweise, die aber den eigensten philonischen Grundansichten mit Nothwendigkeit entnommen ist, trübt sich allerdings das vortheilhafte Licht gar sehr, welches die Polemik Philo's, gegen diese unzureichende Askese geführt, auf seine Ethik fallen läßt,[550] indem durch die Behauptung, daß die Ausübung jener an sich keinen Werth habe[551] und solchen nur da-

---

550) Und was besonders Joh. Christ. Schreiter stärker hervorhebt in s. Abhandlung: Wer sind die Gegner, welche Philo in seinen Schriften bestreitet und welches Licht verbreitet diese Polemik über die Lehren, Maximen und Handlungen, welche Jesus und die Apostel im N. T. rügen und bekämpfen? In Keil's u. Tzschirner's Analekten 1. Bds. 1. St. S. 102. ff., besonders 110. ff.

551) Qd. det. p. 167.: ἡ μὲν οὖν ἄσκησις μέσον οὐ τέλειον, γίνεται γὰρ ἐν οὐ τελείαις μὲν ἀκρότητος δὲ ἐφιεμέναις ψυχαῖς.

durch erlange, daß sie nicht bloß den Körper treffe, sondern daß auch der Geist daran Theil habe, dem Scheine nach ein opus operatum aufgehoben wird und sittliche Beweggründe zur Tugend gefordert werden, welches aber bei Philo weder in Wahrheit ist, noch auch wegen seiner wesentlichen Tugend Statt finden konnte. Nach diesen Bemerkungen kann folgende Stelle leicht in ihrem Sinne und Werthe aufgefaßt werden entnommen aus quod deter. pot. ins. sol. p. 158.: „Wenn du siehst," sagt er hier, „daß Jemand nicht zu gehöriger Zeit Speise und Trank zu sich nimmt, oder Bäder und Salben von sich weis't, oder die Umhüllung seines Körpers vernachlässigt, oder auf dem Erdboden schläft und unter freiem Himmel lebt, um hierdurch in den Schein der Enthaltsamkeit zu kommen: so habe Mitleid mit seinem Irrthume und zeige ihm den wahren Weg der Enthaltsamkeit; denn was er bisher gethan hat, sind unnütze und leere Selbstreinigungen und durch solches Hungern und ähnliche Quälereien schadet er seiner Seele (indem er sie irrthümlich sicher macht), wie seinem Körper. Auch wird deßhalb noch kein Mensch fromm, weil er Sprengungen und Reinigungen anwendet und zwar seinen Körper heiliget, aber seine Seele beschmutzt, oder weil er im Ueberflusse einen Tempel erbaut mit glänzenden Zurüstungen und Kosten, oder weil er Hekatomben opfert und nicht aufhört Stiere darzubringen, oder weil er durch kostbare Weihgeschenke das Heiligthum bereichert und die werthvollsten Kunstwerke lautern Goldes und Silbers reichlich einführt. Ein solcher geht irre auf dem Wege der Frömmigkeit, hält Gottesdienst (θρησκεία) für Heiligkeit (ὁσιότης); gibt Geschenke dem Unbestechlichen, Gaben Dem, der niemals dergleichen annimmt, schmeichelt Dem, der durch keine Schmeicheleien gewonnen werden kann, aber ächte Verehrung freundlich aufnimmt; ächt ist aber die, wo die Seele nur ein einziges Opfer bringt, die Wahrheit. Jene falschen wirft er von sich; falsch sind aber die, welche im Prunke mit äußern reichlichen Gaben bestehn."[552])

552) Qd. Deus sit immutab. p. 294. sq. 315. — de plant. N. p. 229.

Nach diesen Bemerkungen über die philonische Askese kehren wir nun wieder zurück und legen den Schlußstein zum zusammenhangenden Ganzen der philonischen Tugendlehre. Wir berührten bereits früher, wie er jeden Asketen, auch den, den er für den vollkommensten aller erklären mochte, auch den, der durch alle heranbildende Stadien geläutert und durch erfüllte Forderungen an ein vorhergehendes praktisches Leben bewährt worden war, in steten und nothwendigen Schwankungen befangen glaubte und befangen glauben mußte; denn mochte es auch einem solchen wirklich gelingen nach Unterdrückung jeder sinnlichen Begierde in den Augenblicken, wo die sinnliche Natur ihr Recht auf Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse nicht geltend machte, rein geistig, mithin selbst göttlich, Gott zu schauen: so waren Dieß eben nur Augenblicke. Die sinnliche Natur kehrte mit ihren sinnlichen Bedürfnissen immer unabweisbar wieder, und — vernichtet war jene göttliche Würde, zerrissen jene Seligkeit und von Neuem mußten beide erkämpft werden. In diesem Sinne vergleicht er das Leben des Asketen mit den auf- und niedersteigenden Engeln auf der Himmelsleiter **de somn. I. p. 587. sq.** „Der Asket", sagt er, „sieht hier sein eignes Leben, welches einer Leiter gleicht; denn die Askese ist ihrer Natur nach gar unregelmäßig bewegt, bald steigt sie in die Höhe, bald kehrt sie zurück zum Gegentheile, und hat, dem Schiffe gleich, bald eine glücklichere, bald eine minder glückliche Fahrt. „„Das Leben des Asketen"", meint Jemand, „„ist (gleich dem des Kastor und Pollux) ein Leben einen Tag um den andern, den einen Tag lebt er und ist wohl, den andern Tag schläft er und ist todt."" Und es scheint Dieß nicht mit Unrecht gesagt zu werden. Denn dem Weisen (an sich) ist es als Loos gefallen die göttliche und himmlische Stätte zu bewohnen, er wird gelehrt nach oben zu streben, die Bösen dagegen nach den Höhlen des Hades; er strebt dem Tode entgegen vom Anfange seines Lebens bis zum Ende und ist vertraut mit diesem Abscheiden von den Windeln bis zum Alter. Der Asket ist gleichsam der Mittelmann zwischen beiden Aeußersten und wie auf einer Leiter steigt er oft heran, oft herab, bald

von seinem bessern Theile herangezogen, bald von seinem schlechten entfernt,[553]) bis ihm einmal (am Ende dieses Lebens) der Richter des Kampfes und des Streites, Gott, der bessern Ordnung zurückgibt und die entgegengesetzte völlig zurückzieht.“[554])

Wie nun aber der unausgesetzte Rückfall des Asketen aus dem Himmlischen ins Irdische dem Philo schon an sich als betrübend erscheinen mußte: so war er ihm doch auch noch in der besondern Rücksicht bedenklich, als der Asket bei dem nothwendiger Weise öfter wiederholten Genusse sinnlicher Reize auch vielleicht wieder Vergnügen an denselben finden könnte und so von der Höhe, zu welcher er sich erhoben, nicht mehr nothwendig und auf kurze Zeit, sondern freiwillig und dauernd herabsteige, oder aus einem Jakob und Israel ein Joseph werde; denn mit diesem, der, ob er schon ein Sohn Jakob's war, doch wieder nach Aegypten (dem Symbole des sinnlichen Lebens) zog, verglich er den zurückfallenden Asketen. Je schleuniger er nun aber einen solchen Rückfall geschehen glaubte, wie ja Alles, je steiler der Weg sei, desto leichter von diesem rückwärts falle;[555]) und um wie höher, durch nichts Anderes zu ersetzen, er das Glück der Asketen achtete: desto wiederholter und dringender ermunterte er statt eines Joseph's ein Moses zu werden, d. h. ein reiner Geist, so weit Dieß dem Menschen hier ausführbar ist, oder zu einer so unerschütterlichen Ueberzeu-

---

553) In welchem Sinne hiernach Ph. die Askese eine vermittelnde Tugend nenne (s. qd. deter. p. 167.) ist klar. In demselben, welchen er de somn. II. p. 1139. ausspricht: *μεθόριος ὁ ἀνὴρ — — μήτε θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον ἀλλὰ τῶν ἄκρων ἐφαπτόμενον ἀνθρωπότητι μὲν θνητοῦ γένους, ἀρετῇ δὲ ἀφθάρτου*, und ganz zu entfernen ist die Ansicht, als ob nach Philo die Askese eine geringere Tugend sei, die sich Gfrörer in Mangel richtigen Verständnisses dieser Stelle und genauerer Berücksichtigung vieler andern erschloß.

554) Vergl. auch ibid. p. 582. — de nom. mutat. p. 1057. — de somn. II. p. 1139.

555) De Abrah. p. 358.

gung in Betreff der höchsten Tugend und zu einer so fertigen Ausübung derselben zu gelangen, daß man zwar noch des Sinnlichen sich bediene, aber von dessen Reizen völlig ungerührt bleibe. [556])

Ein solcher allein war dann nun auch fähig der ununterbrochenen Seligkeit zu genießen, die zwar außerhalb der Grenzen dieses Daseins lag, die aber, wie schon oben [557]) bemerkt, dann eintreten konnte, wann der Tod die Fesseln vollkommen lös'te, welche das Geistige an das Körperliche fesseln und die Verbindlichkeiten enden, durch welche jenes zu diesem hingezogen wird. Ungestört von außen, da des Körpers Bedürfnisse schweigen, und ungetrübt in seinem innern Wesen, in welchem die Liebe zum Sinnlichen ertödet ist, lebt er, ähnlich den göttlichen Kräften, hingegeben und versunken in ununterbrochene göttliche Anschauung und Seligkeit, während, wo immer jene Liebe nicht erstorben, wenn schon der Leib von der Seele getrennt ist, der noch nicht vollkommen gereinigte Abzweig des Göttlichen sich eine neue Laufbahn öffnet, wie früher von Neuem mit sinnlichen Kräften sich einigend, bis auch er seiner göttlichen Abkunft und seiner göttlichen Ansprüche würdiger und mithin auch er mit den andern der höheren Seligkeit theilhaftig wird.

Dritte Abtheilung.

Jüdische National-Ansichten und Hoffnungen Philo's und deren Verhältniß zu seinen philosophischen Speculationen. Vorzüglicher Werth der jüdischen Nation — Messias.

Wenn wir in den beiden vorstehenden Abtheilungen dieses Kapitels ins Einzelne gehend gesehen haben, wie bei der philoso-

556) Quod det. p. 156.

557) S. S. 332. f.

phisch-vergeistigenden Auffassung des Mosaismus durch unsre Alexandriner zwar mehre schroffe Seiten des letztern gemildert, aber noch öfter die einfache Erhabenheit und kräftige Strenge seiner Lehrmeinungen und Gesetze in die Höhe geschraubt und verflüchtigt wurde: so wird uns Philo nun eine recht freundliche Aussicht auf die philosophische Bildung derselben eröffnen, wenn wir nach ihren Vorstellungen über National-Ansprüche und Hoffnungen fragen. Während unser Erlöser in Palästina den härtesten Kampf gegen Nationalstolz kämpfen mußte, in dessen Folge die Palästinenser auch unabhängig von höherer Bildung des Verstandes und von reinerer Läuterung des Herzens zu frommem Sinn und Wandel, der göttlichen Gnade und der beglückendsten Zukunft gewiß zu sein glaubten, fand solche beschränkte Verblendung und solch' geistiger Hochmuth bei den philosophisch gebildeten Alexandrinern und besonders bei Philo in keiner Weise Statt, welcher Letztere namentlich oft mit liebenswürdigem Eifer vor solchem Unwesen warnt und seine Glaubensgenossen auf das Dringendste ermahnt, sich nur als ein geistiges Volk Gottes zu betrachten und deßhalb eben durch immer allgemeinere und vollendetere Bildung des Geistes ein Gottesreich zu gründen, in welchem dann auch die physischen Uebel, die nothwendigen Folgen der Untugenden (zu deren Strafe und Besserung ihnen Gott Eingang zur Welt gestattet habe), [558]) verschwänden und sie nicht nur selbst zur höchst möglichen irdischen Seligkeit, oder vielmehr zu einem Zustande gelangten, in welchem Alles darauf berechnet sei, die Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen möglichst ungestört sein zu lassen, sondern auch durch ihr Glück Andere gewönnen und so die gesammte Menschheit zu Einem Tempel Gottes umwandelten, wodurch sich denn nun auch eigentlich erst der Hintergrund des philosophischen Lehrgebäudes unsers Philo vollkommen schloß.

Er hatte seinen Zöglingen nur erst im Himmel vollkommene Ruhe versprechen können. In gewisser Hinsicht mußte sich

---

558) Als solche erschienen nämlich, wie wir oben S. 390. N. 514. sahen, die physischen Uebel unsern Alexandrinern.

diesem Hinausschieben der Seligkeit in ein anderes Leben Jeder fügen, der auf philonischem und alexandrinischem Standpunkte überhaupt stand. Der nothwendige Umgang mit dem Sinnlichen, der nun einmal nicht abzuändern stand, war immer ein entehrender und niederbeugender. Nichts desto weniger blieben doch mehre Wünsche übrig, deren Erfüllung auch in diesem Leben wol möglich gewesen wäre. Die Sinnenwelt, wie sie jetzt vorlag, erzwang sich, außer den absolut nothwendigen zur Ernährung und Erzeugung der Menschen, noch vielfältige andere Berührungen auch des Frömmsten mit ihr. Dem Vergnügen nämlich konnte wol der Fromme in so weit entgehen, daß er sich durch dasselbe und um desselben zu genießen nicht zu weiterm, als jenem absolut nothwendigen Verkehr mit dem Sinnlichen bestimmen und so von der Beschauung des Göttlichen abwendig machen ließ. Nicht aber konnte er auf gleiche Weise dem Schmerze und den Bemühungen auch um die nothwendigen Bedürfnisse entgehen. Mochten letztere bei voller Mäßigung auch noch so unbedeutend sein: immer verursachten sie bei der gegenwärtigen Lage der Dinge auch noch außer der Unterbrechung des geistigen Umgangs mit dem Göttlichen beim Genusse derselben die andere zu deren Gewinnung. [559]) Auch konnten Krankheiten, peinigende Verfolgungen u. a. unzählbare weltliche Uebel zwar mit vieler Standhaftigkeit, aber doch nicht ohne Gefühl ertragen werden, d. h. ohne Hinneigung des Geistigen zum Sinnlichen und ohne Abwendung jenes vom Göttlichen. [560]) Mochten nun auch diese physischen Störungen zur höhern geistigen Vervollkommnung und Seligkeit des Einzelnen oder des Allgemeinen beitragen, was, wie wir oben bemerkten, der dankbare Fromme schlechthin anerkennen mußte: so blieb doch die Er-

559) De gigant. p. 288.: *καίτοι καὶ γάμος καὶ παιδοτροφία καὶ πορισμὸς τῶν ἀναγκαίων ἀδοξία τε μετὰ ἀχρηματίας καὶ πραγματεῖαι, ὧν αἱ μὲν ἰδιαι, αἱ δὲ κοιναὶ καὶ μυρία ἄλλα πρὶν σοφίαν ἀνθῆσαι κατεμάραναν.*

560) S. oben S. 400. ff.

füllung des Wunſches immer möglich und deßhalb die Hoffnung gerecht, daß einmal, wenn nun Alle zu dieſer höchſtmöglichen menſchlichen Vollkommenheit gediehen wären, auch die phyſiſchen Uebel ſchwinden und der Menſch dann erſt auch der höchſten irdiſchen Seligkeit genießen werde, in welcher er, wie bemerkt, nicht allein eben nur durch die unerläßlichſten irdiſchen Bedürfniſſe ſich dem Umgange mit dem Göttlichen entzog, ſondern er auch dieſen auf eine Weiſe genügen konnte, die jene Unterbrechungen am mindeſten dauernd und läſtig werden ließen; oder mit Einem Worte die Hoffnung auf ein irdiſches Gottesreich.[561])

Die Zuverſicht auf Verwirklichung ſolcher Hoffnung knüpfte nun Philo allerdings auch an einen gewiſſen, ſchon gegenwärtigen Vorzug ſeines Volks[562]) in religiöſen Dingen, der jedoch keineswegs auf einem willkührlichen Particularismus oder einer Prädeſtination in Folge eines unbedingten Rathſchluſſes Gottes gegründet war, vermöge deſſen gerade dieſes Volk vor andern zu höherer Seligkeit befähigt ſei, oder doch von dem Göttlichen zu ſolcher zu gelangen irgend wie vorzugsweiſe unterſtützt würde. Ein ſolcher Particularismus mußte der ale-

561) Vergl. auch de mundi opif. p. 17.: *οἱ μιμούμενοι τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους* (nämlich in ſeinem unſündigen Zuſtande) *ἀπόνως καὶ ἀταλαιπώρως ἐν ἀφθονωτάτῃ διαίτῃ καὶ εὐπορίᾳ τῶν ἀναγκαίων διάξουσι.* — — — p. 18.: *εἰ σωφροσύνῃ μὲν ἐξευμαριωθεῖεν αἱ ἄμετροι τῶν πάθων ὁρμαὶ, δικαιοσύνῃ δὲ αἱ περὶ τὸ ἀδικεῖν σπουδαί τε καὶ φιλοτιμίαι, καὶ συνελόντι φάναι, ταῖς ἀρεταῖς καὶ ταῖς κατ' ἀρετὰς ἐνεργείαις αἱ κακίαι καὶ αἱ κατ' αὐτὰς ἀνήνυτοι πράξεις, ἀνηρημένου μὲν πολέμου τοῦ κατὰ ψυχήν, ὃς ἀψευδῶς ἐστι πολέμων ἀργαλεώτατος καὶ βαρύτατος, εἰρήνης δὲ ἐπισχούσης καὶ ταῖς ἐν ἡμῖν δυνάμεσιν εὐνομίαν παρασκευαζούσης ἡσυχῇ τε καὶ πρᾴως ἐλπὶς ἂν τὸν θεὸν ἅτε φιλάρετον καὶ φιλόκαλον καὶ προσέτι φιλάνθρωπον τὰ ἀγαθὰ αὐτόματα παρασχεῖν ἐξ ἑτοίμου τῷ γένει.*

562) Er legt ihm de praem. ac poen. p. 920. bei *ἡγεμονίαν τῶν τοῦ ἔθνους φύλων*; nennt es auch de justit. p. 727.: *ἀπαρχήν τινα τῷ ποιητῇ.*

randriniſchen Lehre fremd bleiben. Jene Fähigkeit, wie dieſer Anſpruch auf vorſehende Unterſtützung war, wie wir ſahen, in der vernünftig-freien Seele des Menſchen begründet, welcher Jeder eben als Menſch theilhaftig war. Sie war an ſich rein göttlichen Weſens, konnte wieder zu dieſer Reinheit geläutert werden und in dauernder Seligkeit Gott ſchauen; ſie als vollkommenſter aller Gegenſtände in der ſinnlichen Welt, ja, als das Einzige, was in ihr göttlicher Vervollkommnung und dauernder Vollendung fähig war, konnte hoffen, daß zu dieſer ihrer Vervollkommnung und Vollendung die übrigen ſinnlichen Gegenſtände von der gütigen und weltherrſchenden Weisheit in ſo weit geleitet würden als Dieß dem freien Willen die Unbefangenheit zurückließ, welche nothwendig war, um jene Vollendung ſelbſt nicht im Werthe zu verringern. Auch erkannte es Philo in Folge dieſer Sätze öfters an, daß in Wahrheit alle Menſchen an ſich dieſelbe Würde und dieſelben Hoffnungen theilten, und das Nationale hierin keinen Unterſchied begründen könne. So verſichert er u. A. de humanitate p. 712., daß das Geſetz (in der allegoriſch gedeuteten Stelle Deut. XXII. 10.) allen Menſchen, deren geiſtiges Ohr noch zu hören vermöge, zurufe, keinem auch andern Nationen Zugehörigen ein Leid zuzufügen, wenn ſie ihm nichts Anderes vorzuwerfen hätten, als daß er nicht zu ihrem Volke gehöre, was an ſich einen Vorwurf nicht begründe (ἀναίτιόν ἐστι). „Denn", fügt er bei, „außer Bosheit und außer Handlungen aus Boshaftigkeit vollführt, gibt es keinen Grund zu gerechtem Tadel" und quaest. in Genes. II. 60. (p. 144.) geht er ſogar näher auf jenen philoſophiſchen Grund der Gleichheit Aller ein: „Wir alle Menſchen", ſagt er, „ſind verwandt und Brüder, die in Folge höherer Verwandtſchaft an einander hangen müſſen; denn wir alle ſind Einer und derſelben Mutter Abkömmlinge, nämlich der vernünftigen Weſenheit". [563])

563) Vergl. außerdem de Mos. II. p. 673. — de monarch. I. p 815. — de animal. sacrif. idon. p. 836.

Wenn nun aber jeder religiöse Vorzug der Juden, welcher etwa in irgend einer particularistischen Prädestination seinen Grund suchen wollte, den Alexandrinern fremd sein mußte: so waren sie doch eben auch in Folge ihrer Prämissen berechtigt den historisch-religiösen Vorzug hervorzuheben, den gerade die Juden in mehren vorzüglichen Vorbildern der Frömmigkeit (den Patriarchen) und in den mosaischen Gesetzen besaßen; denn hierdurch war ja diesen die Einsicht in das wahre Wesen der Tugend, ohne welche diese selbst nicht geübt werden mochte,[564]) sichtlich erleichtert; ein Vorzug, der aber auch bei weitem eher als ein errungener, denn als ein willkührlich von Gott dem jüdischen Volke ertheilter erschien, da ja eben erst die Vervollkommnung ihrer Naturen die Patriarchen zu jener Tugend und die vollständige Vergeistigung des Moses diesen zum Umgange mit Gott befähigt hatte.

Dieser ihr Vorzug mußte nun aber auch den alexandrinischen Juden nur als ein sehr relativer erscheinen. Handelten sie in Folge jener ungeschriebenen[565]) und geschriebenen Gesetze so, wie es dem wahrhaft Tugendhaften zukommt: so gelangten sie in Wahrheit leichter als Andere, die jene nicht kannten, zu dem Gipfel der Würde und des Glücks, und in so fern genossen sie eines Vorzugs; achteten sie aber jener nicht und blieben sie jener ungeachtet in sündhafter Verbindung mit der irdischen Welt: so steigerte sich wie ihre Schuld, so ihre Strafwürdigkeit und in so fern war ihr Vorzug nur relativ. Dieß Alles sind Ansichten, die sich bei Philo öfter ausgesprochen finden. Wir heben die vorzüglichste Stelle aus. De justitia p. 726. sq. versichert er, daß dieses Volk in vorzüglichem Sinne ein Eigenthum des höchsten Wesens sei, und nennt als Ursache die vorzügliche Tugend seiner Stammväter, die wie eine unverwelkliche Pflanze dauernd fortblühe und den Nachkommen heilsame

564) S. oben S. 371. ff.

565) So nennt Philo die musterhafte Lebensweise der Patriarchen, s. meine Abhandlung in den Studien 1833. 4. S. 1026.

Früchte bringe, ob sie schon vielleicht sündigen, wenn nur nicht unheilbar (indem dann die vorleuchtenden Exempel Nichts mehr helfen könnten). „Glaube aber nun nicht etwa Jemand, daß edle Abkommenschaft ein an sich vollkommenes Gut sei und versäume deßhalb gut zu handeln. Ein solcher möge bedenken, daß Derjenige noch größern Unwillen verdient, der von ausgezeichneten Eltern erzeugt ist und durch die Schlechtigkeit seiner Handlungsweise seinen Eltern Schande bringt. Denn er ist um so tadelnswerther, weil er in seiner Nähe Vorbilder der Tugend wahrnimmt, die er nachahmen sollte und doch nicht zur Verbesserung seines Lebenswandels benutzt."

Diese Stelle ist deßhalb sehr wichtig, weil sie uns zugleich mit der Versicherung, daß die Abstammung von den Patriarchen einen wahren Vorzug begründe,[566]) genauer den Gegenstand an die Hand gibt, in welchem jener Vorzug sich äußert. Keineswegs nämlich, als ob die höhere Tugend der Vorväter übergetragen würde auf die Nachkommen und ihnen somit an sich das göttliche Wohlwollen erwürbe,[567]) was allem Alexandrinismus schlechthin entgegengesetzt wäre, in welchem, wenn man das oben über Tugend Gesagte vergleicht, dergleichen Ueberragungen gar nicht einmal denkbar waren und was der Versicherung geradehin entgegenläuft, daß diese Abkunft,

---

566) Diese Versicherung kehrt oft wieder, vergl. de vita Mos. p. 694. — de nobil. p. 906. u. ö.

567) Wie Gfrörer meint (a. öfters a. O. I. 1. p. 487.), der jedoch Philo's ganze Ansichten über Judenthum nur schlechthin positiv versteht, ob er Solches schon selbst in schneidendem Contraste mit andern von Philo behaupteten Sätzen stehend findet. Uebrigens ist er dabei vorsichtig genug, die a. St. nur bis zu dem W. „unheilbar" wiederzugeben; die folgenden paßten allerdings in keiner Weise zu seiner Ansicht. Wenn in einer später näher anzuführenden Stelle (de exsecrat. p. 957.) die Vorväter als Fürbitter für ihre Kinder und diesen hierdurch helfend kennen gelehrt werden: so wird doch auch dort als die unnachlaßlichste Bedingung zu ihrem Heile die eigne Besserung genannt und jene Fürbitten ordnen sich den gewöhnlichen Fürbitten für Andere bei.

falls sie sündigten, den Juden den göttlichen Unwillen in noch höherm Grade zuziehen würde. Vielmehr wird durch diese den Juden nur die leichtere Möglichkeit ihr wahres Wohl zu erkennen und mithin selig zu werden geboten.

So erklärten sich dem Philo auch die Leiden, unter denen gerade sein Volk zu seiner Zeit seufzte ganz natürlich. Ueber diese Leiden selbst spricht er sich gleichfalls a. der a. St. kurz vor den gegebenen Worten so aus: „Man kann beinahe das ganze jüdische Volk, wenn man es mit den übrigen Völkern allen zusammenstellen will, mit einer Waise vergleichen. Denn während es diesen wegen der Verbindungen, in welchen sie unter einander stehen, nicht an Helfern fehlt, wenn sie nicht gerade ein unersetzlicher Verlust betroffen hat: so nimmt Niemand im Mindesten an jenem Theil, weil es seine eignen (den übrigen Völkern verhaßte, und dennoch niemals zu verletzende) Gesetze hat.“ Sie sind ihm nun Strafen, die um so härter die Juden treffen müssen, je verdammlicher an sich die von ihnen begangenen Sünden sind und vornehmlich, wenn man sie mit Rücksicht auf die ihnen näher liegende Möglichkeit, sie zu vermeiden, betrachtet. Hierbei zu vergleichen die Stelle de sacrificant. p. 855.: Gott läßt es den Unwürdigen wohl ergehen und uns von ihnen überwunden und bedrückt werden, nicht ihretwegen selbst, „sondern um uns noch trauriger und bekümmerter zu machen, weil wir Unheiliges verüben, wir, die wir, in einem Staate geboren, der von Gott geliebt ist, unter Gesetzen aufgewachsen, die zu jeglicher Tugend veranlassen, von früher Jugend an erzogen zu Allem, was dem Manne am Meisten ansteht, dieses doch Alles gering schätzen und dagegen von Dem, was in Wahrheit gering geschätzt zu werden verdient, eingenommen sind, so daß wir Kleinigkeiten sehr wichtig und große Dinge sehr gleichgültig behandeln“. [568])

---

568) De praem. ac poen. p. 926.: *νῦν μὲν γὰρ μήτε τῶν νόμων, μήτε τῶν πατρίων ἐθῶν* (die Tugenden der Patriarchen, die sogenannten ungeschriebenen Gesetze) *αἰδῶ ποιούμενος, ἀλλὰ πάντων ἀθρόως ἀλογῶν ὑστερίζεις μὲν τῶν ἀναγκαίων, θε-*

Ja, Philo hielt sich überzeugt, daß da auch die bisherigen Unglücksfälle das Volk im Wesentlichen nicht gebessert hätten noch ungleich furchtbarere zu erwarten seien, die sich wirksamer erweisen möchten. [569]) Die kleine Schrift de exsecrationibus ist mit einer Aufzählung der furchtbaren Strafen angefüllt, welche in dieser Rücksicht zu erwarten seien. „Dieß ist der Fluch und diese sind die Strafen," sagt er ungefähr an deren Ende p. 936., „die die Verächter der heiligen Gesetze, der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, welche sich dem Glauben an mehre Götter ergeben haben und in Gottlosigkeit enden, zu erdulden haben werden, weil sie der angestammten väterlichen Lehre vergaßen, in welcher sie von Jugend auf unterrichtet wurden, daß nur ein in Wahrheit Einiger als der höchste Gott angesehen werden könne, dem Die, welche lieber der lautern Wahrheit, als erdichteten Erzählungen anhangen wollen, folgen müssen. Ich habe Alles offen herausgesprochen. Sollten sie nun aber dieß Alles nicht zu ihrem Verderben, sondern zu ihrer Besserung wirken lassen und sollten sie sich von Herzen schämen und sich bessern; sollten sie sich selbst der Lasterhaftigkeit anklagen und offen bekennen, was sie begangen haben: so können sie sich vor Allem durch ein reines Herz, den sichersten Bürgen für ihren Entschluß, und dann auch mit dem Munde, damit auch Die, welche es hören, sich bessern mögen, das Wohlwollen des gnädigen und barmherzigen Gottes erringen."

Aber nun lag auch die Frage nahe: Wird Letzteres wol geschehen? Werden die Juden durch alle diese Strafen gewarnt von ihren Gesetzen den weisen Gebrauch machen, den sie können und sollen? Wird ihnen je ihr Vorzug ein wahrer Segen sein? —

ραπεύεις δὲ τὰς τῶν δανειστῶν καὶ ὀβολοστατῶν οἰκίας u. s. w.

569) Vergl. de exsecrat. p. 934.: κἂν ἐπὶ τούτοις μὴ σωφρονίζοιντο πλαγιάζοντες καὶ τὰς ἐπ' ἀλήθειαν ἀγούσας εὐθυτενεῖς ὁδοὺς ἐκτρεπόμενοι: dann eben noch härtere Strafen.

An sich war diese Frage weder zu bejahen noch zu verneinen. Beides war bei der Freiheit jedes einzelnen Individuums wol möglich. Aber Philo bejahte sie mit Zuversicht. Der Grund weßhalb? war der Glaube an Mosis Weissagungen von dem einstigen hohen Glücke Israel's, das ja nur unter höheren Tugenden denkbar war. Hierauf weis't Philo hin de human. p. 701., wo er von den letzten Lebensacten des Moses redet. „Als er nun ganz vorbereitet war abzuscheiden, wollte er doch noch nicht diesen Weggang unternehmen, ehe er den einzelnen Stämmen seines Volks seine Wünsche für sie ausgesprochen hätte, die der Zwölfzahl der Stämme entsprechen und an deren Erfüllung man glauben muß; denn Der, welcher betend wünschte, war Gott befreundet, Gott selbst ist den Menschen gern gnädig und Die, für welche er betet, sind von vorzüglicher Abkunft." Und öfters noch findet Philo in diesen oder andern Verheißungen des Moses von dem künftigen glücklichen Zustande des Volks den Ueberzeugungsgrund, daß es wirklich solchen Glücks werde theilhaftig werden. [570])

Noch ist die Bedingung und der Gegenstand dieses Gottesreichs mit Einigem zu berühren, obschon nach Obigem im Allgemeinen auch bereits an sich klar. Wahre Tugend ist die vornehmste Bedingung, der Gegenstand Entfernung alles physischen Uebels, oder aller irdischen Kümmernisse, die der Fromme, wenn er schon nicht das Irdische liebt, denn doch in so fern willkommen heißen muß, als sie ihm der nothwendigen Berührungen mit der sinnlichen Welt wenigere sein läßt. Philo verbreitet sich hierüber in den letzten Theilen seiner Bücher de praemiis ac poenis und de exsecrationibus, aus denen wir deßhalb, um ein klares Bild der alexandrinisch-messianischen Hoffnungen hervorzurufen, Einiges im Auszuge geben müssen.

Zunächst schließt er an die so eben gegebene Stelle de exsecrat. p. 936., in welcher er den Juden, falls sie sich bes-

sern,

570) Vergl. auch de vita Mos. II. p. 695.

sern, die Rückkehr des gnädigen Wohlwollens Gottes verheißt, die andere Verheißung der erneuerten Vereinigung des jüdischen Volks durch einen erhabenen himmlischen Helden an. Und wenn sie an den äußersten Grenzen der Erde in Sklaverei lebten ihren Feinden dienend, durch die sie in die Gefangenschaft geführt wurden: so werden sie dann, wie durch eine getroffene Uebereinkunft frei werden, [571]) indem ihre gemeinschaftliche Rückkehr zur Tugend ihre Beherrscher in Schrecken versetzen wird; diese werden sie entlassen, weil sie sich schämen über Vorzüglichere zu herrschen. Wenn nun aber auf solche Weise Die, welche vor Kurzem noch unter Griechen und Barbaren auf Inseln und dem festen Lande zerstreut gewesen waren, zu unerwarteter Freiheit gelangt sein werden: so werden sie mit Einem Male aufstehen und von den verschiedensten Gegenden hin nach dem Lande ziehen, was ihnen angewiesen ist, geleitet von einer menschlichen Gestalt, die jedoch göttlicher ist, als daß sie natürlich-menschlich wäre, unsichtbar Andern, Denen allein sichtbar, die gerettet werden sollen. [572]) Dieß Alles auf 3 Fürsprecher hin, die ihnen die göttliche Gnade erwerben, zuerst auf die Menschenfreundlichkeit und Güte Dessen hin, den sie anrufen, der lieber verzeiht denn straft. Dann wegen der Heiligkeit der Vorväter; denn die Seelen derselben, die nun frei vom Körper sind und den Herrn über Alles rein und lauter verehren, flehen unablässig für das Wohl ihrer Söhne und Töchter, wobei ihnen Gott, um sie zu ehren, gern ihren Wunsch gewährt. Der dritte Fürsprecher endlich, wegen wessen das Gesagte vorzugsweise geschieht, [573]) ist die eigne Besserung Derer, die nun wieder vereinigt werden. Wenn

---

571) Vergl. hiermit de praem. et poen. p. 928.

572) *Ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.*

573) *Τρίτῳ δέ, δι' ὃ μάλιστα καὶ ἡ τῶν λεχθέντων εὐμένεια φθάνει προαπαντῶσα, τοῦτο δέ ἐστι βελτίωσις τῶν ἀγομένων εἰς σπονδὰς καὶ συμβάσεις.*

sie nun aber dort wieder angekommen sind: so werden sie die Städte wieder aufrichten, die ihnen früher zerstört wurden, und das verlassene Land wieder aufbauen und die fruchtleere Erde wird wieder fruchtreich werden. Die Glückseligkeit der Väter und Vorväter wird dann als gering erscheinen verglichen mit dem überschwenglichen Glücke, was ihnen selbst von der unversiegbaren Gnadenquelle zu Theil werden wird.

Ins Einzelne gehend schildert er diesen glücklichen Zustand de praem. ac poen. p. 923. [574]) Hier nennt er zunächst zwei Feinde der Menschen, deren Gewalt gebrochen werden soll. Die Menschen selbst, die gegen einander wüthen und schädliche Thiere. Beide hofft er in jenen glücklichen Zeiten besänftigt. Diese zunächst, wenn gleich ihr Gegensatz gegen die Menschen natürlich ist und ihn nur Gott zu enden vermag. Er wird ihn enden, so wie er bemerkt, daß die Menschen, des Heils nun würdig, durch keinerlei Strafen, auch nicht durch diese natürlichen zu ihrem Heile stärker veranlaßt werden müssen (p. 924.:), wobei es natürlich thörig wäre, auf einen solchen Frieden zu hoffen, bevor nicht die Thiere in uns (die Leidenschaften) gebändigt sind. Dann aber steht zu erwarten, daß die Bären, Löwen, Panther, Tiger u. a. dergleichen ihr einsames Leben zu einem geselligen umwandeln, heerdenweise beisammen sein und den Menschen als ihren Herrn anerkennen, lieben und fördern werden. Die Scorpione und Schlangen werden ihr Gift verliehren und unter allen Schaden und Tod drohenden Thieren wird der heilige Mensch unverletzt und furchtlos wandeln. Auf solche Weise zeichnet Gott die Tugendhaften aus, daß er ihnen keinen Unfall zustoßen läßt. Dann wird nun auch der jüngere und widernatürliche Krieg, den Menschen unter einander führen, aufhören. Sie werden sich schämen, wüthender zu sein als wilde und giftige Thiere. Oder,

574) Zu vergl. mit der ins Einzelne gehenden Darlegung des durch die Sünde herbeigeführten Unglücks in de mundi opif. p. 18. (s. oben S. 390. Note 514.).

falls auch diese Hoffnung unbefriedigt bleiben sollte: so wird der Krieg die Grenzen der Frommen nicht berühren. Die Feinde werden bemerken, gegen welche es den Kampf gilt und von ihm abstehen; oder wenn sie nun auch wirklich rasend genug sind den Krieg wider sie fortzusetzen: so wird sein Anfang auch sein Ende sein. (p. 925.:) Mit überwiegender Kraft werden sie in die Flucht geschlagen werden; fünf werden hundert und hundert tausend zerstreuen und auch die Thiere mit in den Kampf zu Gunsten der Frommen treten.

Außerdem wird Wohlhabenheit ihr Theil sein, welche die natürliche Folge des Friedens und der Herrschaft ist. (p. 926.:) Die reichsten Erndten werden in herrlicher Reihe auf einander folgen. Die Früchte werden reichlich genug sein, um alles Sammeln derselben unnöthig zu machen. Jedem wird es frei stehen nach seinem Bedürfnisse sich derselben zu bedienen. Gott wird ihnen reichlich Alles an die Hand geben, damit ihr Sinnen und ihr Mühen immer ungestört nach geistiger Vollendung ringen könne.[575]) (p. 927.:) Eine glückliche Nachkommenschaft wird die Freude erhöhen. Keiner wird kinderlos bleiben; zahlreiche Familien werden sie in ihren Häusern alle Verwandtschaftsgrade versammeln, Eltern, Großeltern, Ohme, Söhne, Brüder, Schwester, Enkel, Geschwisterkinder u. s. w. Alle werden zu einem fröhlichen Alter gelangen durch alle Zeiträume hindurch, welche Gott dem Menschen zugestand, bis sie sich endlich dem Tode oder vielmehr der Unsterblichkeit nahen und fröhlich abscheiden. (p. 928.:) Auch Krankheiten werden ferner nicht mehr sein, und wenn auch einzelne Anwandlungen derselben Statt finden sollten: so treten diese dann nicht mehr als Strafe zum Nachtheile der Menschen ein, sondern um sie nicht etwa ihrer menschlichen Schwachheit uneingedenk werden zu lassen. (p. 929.:) Denn Gott ach-

575) *προνοίᾳ καὶ ἐπιμελείᾳ θεοῦ τῶν ταμείων ἀεὶ πληρουμένων ἐκ τοῦ τὰς ὁρμὰς τῆς διανοίας καὶ τὰς τῶν χειρῶν ἐπιβολὰς μὴ ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὴν τῶν ἀεὶ σπουδαζομένων κατόρθωσιν.*

tete es für Recht den Frommen als Gnadengeschenk ein vom Grunde bis zum Dache wohlzusammengefügtes Wohnhaus zu gewähren (das Wohnhaus der Seele aber ist der Leib), weil Dieß viel zu einem nützlich anzuwendenden Leben beiträgt. Er wollte überhaupt Den, der eingeweiht ist in die göttlichen Geheimnisse und sich nur im Umgange mit dem Himmlischen erfreut, möglichst unberührt sein lassen von den leidenschaftlichen Bewegungen, die die körperlichen Verhältnisse zuweilen auch ohne unumgängliche Nothwendigkeit herbeiführen. Der Himmel bringt oft zu viel Kälte, oft auch zu viel Hitze; verursacht zu viel Trockenheit oder zu viel Nässe. Durch dieß Alles wird der Geist verhindert seinen geraden Lebensweg zum Ziele zu verfolgen. Wenn er dagegen in einem gesunden Körper ungestört seine Behausung hat: so wird er mit mehrer Leichtigkeit sich dem beschaulichen Leben hingeben und ein glückliches, ja, seliges Leben sich bereiten. [576])

(p. 927. sq.:) Auch können sich endlich die wahrhaft Tugendhaften der Hoffnung hingeben, daß sie das übrige Menschengeschlecht zu sich ziehen werden. Denn wenn ein solcher Mann in einer Stadt wäre, so würde er leicht als der vorzüglichste erscheinen, auf gleiche Weise eine Stadt nur von Solchen bewohnt, in der Landschaft, in welcher sie läge. Und wenn es ein solches Volk gäbe, so würde es über die übrigen Völker hervorragen, wie der Kopf über den Körper. Dieß keineswegs um sich auszuzeichnen, sondern um den Uebrigen,

---

576) *καὶ μίσθην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν καὶ μόναις συμπεριπολοῦντα τῶν οὐρανίων χορείαις καὶ περιόδοις ἐγέραρεν ὁ θεὸς ἡρεμίᾳ, βουληθεὶς ἀμέθεκτον εἶναι κηραίνοντα περὶ μηδὲν πάθος ὧν αἱ τοῦ σώματος γεννῶσι δυνάμεις ἐπιτιθέμεναι κατὰ πλεονεξίαν παθῶν δυναστείας· ἢ γὰρ περιέψυξέ τι ἢ περιέφλεξεν ὁ οὐρανὸς καὶ αὐχμηρὸν ἢ τοὐναντίον ῥοώδες ἀπειργάσατο, δι' ὧν ἁπάντων ὁ νοῦς εὐθύνειν ἀδυνατεῖ τὴν τοῦ καθ' αὑτὸν βίον πορείαν. Ἐνδιαιτώμενος δὲ ὑγιεινῷ σώματι κατὰ πολλὴν εὐμάρειαν ἐνδιατρίψει καὶ ἐνσχολάσει τοῖς σοφίας θεωρήμασι, μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ζωῆς ἐπιλαχών.*

die es bemerken, dadurch zu nützen; denn die ununterbrochene Betrachtung vorzüglicher Muster gräbt doch ähnliche Beschaffenheiten in die Seelen Derer ein, die nicht ganz widerstrebend sind,[577]) so daß man sich also der Hoffnung eines gemeinsamen Gottesreiches mit Zuversicht hingeben darf, in welchem sich mit dem reinsten Streben aller Menschen nach dem Göttlichen die ungestörteste äußere Ruhe und Glückseligkeit die hierzu erforderlich ist verknüpfen wird.

Es ist dem Gesagten, was, nach einmal richtig gefaßtem Standpunkte, an sich klar ist, nur noch Eine Schlußbemerkung beizufügen, indem es unnöthig wäre, angebliche Widersprüche zu lösen, die namentlich Gfrörer in der Darstellung des Philo[578]) bei verfehltem Standpunkte fand. Gfrörer kann nicht begreifen, wie die Askese mit der äußern Wohlhabenheit, die Philo verspricht, sich zusammenreime. Sie treffen einfach in der Schmerzlosigkeit und Mühlosigkeit des Lebens überein, die für ununterbrochene Beschäftigung mit dem Göttlichen eben so nöthig war als Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Leidenschaftslosigkeit. Gfrörer findet ferner in dem angegebenen Vorzuge des jüdischen Volks einen Anstoß gegen alexandrinisch-universale Principien und übersieht den oben gegebenen Unterschied zwischen historischem und willkührlich-vorausbestimmtem Vorzuge. Dieß Alles sei dahingestellt. Aber Eine Frage läßt sich nicht unterdrücken: Wer ist die menschliche Gestalt, die doch zu göttlich ist, als daß sie in Wahrheit menschlich sein könne, die das jüdische Volk aus seiner Verbannung leitet; oder, um in der sonst gewöhnlichen jüdischen Sprache zu reden: Wer ist der Messias, den die Alexandriner erwarteten? Mit Entschiedenheit hat sich Philo hierüber nicht erklärt. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß

577) In dieser Hinsicht hebt Philo öfter das Glück des Orts oder der Umgebungen eines wahrhaft Frommen hervor, indem er gleichsam als Lösemittel (λύτρον) der Uebrigen von Bosheit und Unglück erschien, s. de sacrif. p. 151. sq.

578) S. die öfter a. Schr. I. 1. p. 487. sqq.

er hierbei an den Logos dachte. Einer solchen Verkörperung desselben steht nach Dem, was wir oben [579]) über die Stelle de Abrahamo p. 366. beigebracht haben, Nichts entgegen. Dafür spricht die spätere sichere Identificirung Beider, und wenn schon weniger, doch so, daß es nicht ganz übersehen werden darf, die Allusion dieses ganzen Zusammenzugs der Juden nach Palästina an den Einzug derselben dorthin aus Aegypten, wo die Wolken- und Feuersäule sie begleitete; denn auch in dieser Säule fand Philo den Logos allegorisch wieder [580]) und beschreibt diesen dann, wenn schon an einem a. O., [581]) ähnlich, als einen Stellvertreter des höchsten Gottes, als einen unsichtbaren Engel, den menschliche Augen nicht schauen könnten. Doch ist diese Behauptung hierauf gestützt um so unsicherer, je schwächer die Allusion und je geringer die Nothwendigkeit ist, bei einer und derselben allegorischen Deutung einer Stelle stehen zu bleiben.

---

579) S. S. 386. Note 511.

580) Vergl. qu. rer. div. haer. p. 508. sq. und die Weisheit Salomon. X. 17.

581) De Mos. II. p. 691.: ἐν ᾗ (νεφέλῃ) θεία τις ὕψις πυρὸς αὐγὴν ἀπαστράπτουσα ἦν., ibid. I. p. 628.: ἀφανὴς ἄγγελος ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι. Auch scheint ebendas. p. 612. der Logos unter der μορφῇ περικαλλεστάτῃ τῶν ὁρατῶν verstanden werden zu müssen, welche ἐμφερὴς οὐδενὶ θεοῦ εἰκών ist, von dem dabei (auch p. 616.) gerade auch als von einer μεγαλουργηθείσῃ ὄψει die Rede ist.

Drittes Kapitel.

Von der Uebung der alexandrinisch-jüdischen ethischen Grundsätze im Leben oder von den Therapeuten und Essenern.

Wir haben in der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs gesehen, wie der ethische Theil der alexandrinischen Religionsphilosophie unter den Juden Denen, die sich einmal an die Grundsätze derselben festhalten zu müssen glaubten, zunächst, d. h. unter den gegebenen Verhältnissen, die sie nicht nur an eine sinnliche Ordnung der Dinge wiesen, sondern auch an eine solche, in welcher erst noch auf die möglichst vollkommene Gestaltung der sinnlichen Verhältnisse für die Tugend hinzuarbeiten war, ein doppeltes Lebensziel vor Augen stellte: das eine die regeren Kräfte der früheren Jahre leitend, aber mit diesen selbst vorübergehend; das andere erst dann zwar wahrhaft und im höhern Sinne begehrungswerth, wann jene physischen Kräfte unter der Bürde höherer Jahre schwänden, aber auch ausdauernd dann, nicht bloß für das noch übrige irdische Leben, sondern für alle Epochen eines künftigen Daseins; jenes das thätige, praktische Leben, dieses das beschauliche, theoretische. Beide wurden zwar von dem höhern Zwecke zusammengehalten, dem einzigen, dem der Alexandrinismus an sich gewogen sein konnte, nämlich das Materiale oder das Körperliche in der Menschenwelt so fern als möglich zurückzustellen und das Geistige derselben zu seiner ursprünglichen Reinheit und Heiligkeit, Bedürfnißlosigkeit und Seligkeit zurückzuführen: indeß waren sie doch immer in so weit geschieden, als der Freund des beschaulichen Lebens, durch die Kraftlosigkeit seines Alters von der Verpflichtung thätig zu sein entbunden,

sich eben nur mühen sollte, die geistige Reinheit in sich thatsächlich zu bewirken und sich deßhalb alles Sinnlichen, ohne weitere Rücksicht als auf die unabweisbare Nothwendigkeit oder in wie weit sein Dasein durch dessen Gebrauch bedingt war, schmerzlos zu entschlagen, während sich der thätige Philosoph, der noch die Fähigkeit besaß für die äußere Welt zu wirken, selbst auf die Gefahr hin, durch nähere Berührung mit derselben auf die ihm erreichbare Vollkommenheit und Seligkeit freiwillig zu verzichten, sich einer solchen nicht entziehen durfte, um des höhern Zwecks willen, das Beste seiner Mitmenschen zu befördern und namentlich auch, sie von der natürlichen Nichtswürdigkeit alles sinnlichen Vergnügens und von der unnachlaßlichen Nothwendigkeit dasselbe zu verachten, im fortdauernden Umgange mit dem Irdischen und steter Uebung solcher Tugend kräftiger zu überzeugen, sie zu gleichen Gesinnungen zu begeistern und so die Menschheit überhaupt ihrer höhern Würde und ein irdisches Gottesreich seiner Verwirklichung näher zu bringen, oder zum Mindesten sich selbst vor dem Vorwurfe der Trägheit und überhaupt unlauterer Absichten bei Uebung solcher Askese sicher zu stellen. [1])

Hierbei kann nun aber die Frage nicht ohne Interesse lassen, in wie weit sich denn nun auch diese ethischen Grundsätze im Leben verwirklichten. Denn nicht nur, daß das Leben unsrer Alexandriner neben ihre Grundsätze gestellt, sich eine wechselseitige Gewähr ihrer Wahrheit leisten, erhielten diese eben auch durch die Art, wie sie ins Leben eingriffen einen bedeutenden geschichtlichen Einfluß, der weithin, ja, bis in unsre Tage hinüberragt, [2]) und

1) S. überhaupt oben S. 411. ff.

2) So vollkommen auch nämlich wider alle Geschichte und Zeit die Ansicht Derer ist, welche auf das Zeugniß des Eusebius hin H. E. II. 17. in den Therapeuten erste christlich-ägypt. Mönche erblicken: so unverkennbar ist der philosophisch-ethische Zusammenhang zwischen diesen. Die lebhaften Streitigkeiten aber, die die Vertheidigung zunächst gerade jener Ansicht durch Ser-

endlich darf es dem Psychologen und Ethiker niemals gleichgültig sein, in welches Verhältniß zum Leben so bestimmt ausgeprägte und charakteristische ethische Grundsätze treten, möchte er vielleicht auch nur das Eine daraus lernen, daß unbedingte Aufopferung aller dem Menschen sonst werthen Güter des Lebens für Durchführung einer Idee zwar immer den Menschen

---

rarius zwischen diesem, dem Drusius und Scaliger hervorriefen und die sich dann auch auf die übrigen Angelegenheiten dieser und der jüdischen Secten überhaupt überdehnten, sind von Triglandius zusammengestellt in s. syntagma trium script. illust. Delph. 1702. 8. 2 BB. 4. Mehre ältere Schriften über die Essener und Therapeuten nennt Fabric.-Harles. B. G. IV. S. 739. Als neuere besondere Schriften sind zu nennen: J. J. Bellermann geschichtl. Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. 8. (Uebersetzung der bald näher anzuführenden vornehmsten Quellen über sie nebst einigen recht schätzbaren Bemerkungen, auf die wir zum Theil zurückkommen werden.) De Essenis et Therapeutis disquisitio, quam scripsit Jos. Sauer, Vratisl. 1829. 8. (zum Theil sehr abhängig von Bellermann, doch in so fern eigenthümlich, als er diese Secten unabhängig von einander durch Verfolgungen entstehen läßt, in denen sie sich sowol in Aegypten als Palästina in die Wüsten zurückgezogen, dort organisirt und weil doch unter ähnlichen Umständen, auch ähnlich; eine Ansicht, die sich schon durch die dogmatischen Eigenthümlichkeiten der Secten und durch das Zusammentreffen beider auch in zufälligen Ceremonien von selbst aufhebt). Credner über Ebioniten und Essäer und einen theilweisen Zusammenhang derselben in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie Heft 2. (1827.) S. 211. ff. Heft 3. (1829.) S. 277. ff. Vergl. auch Horn bibl. Gnosis (Hannover 1805. 8.) S. 357. ff. und Peter Beer's Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah (Brünn 2 Bände 1822. 23. 8.) 1. Band S. 68. — 88. Außerdem Gfrörer in s. krit. Gesch. des Urchristenth. Bd. 1. Abth. 2. S. 280. — 356. und Reichlin-Meldegg theolog. Abhandl. Greiz 1829. 8. Erste Abhandl.: Die Ursachen der Entwickelung des Mönchthums von s. Anfange bis zur Stiftung des ältern Benediktinerordens im Jahr 529 §§. 7. ff.

in seinem natürlichen Adel erscheinen läßt, indeß für die Tüchtigkeit und Wahrheit einer einzelnen leitenden Idee immer noch kein gültiges Zeugniß ablegt.

Traten nun aber jene praktische Grundsätze ins Leben: so mußten sie theils, theils konnten sie leicht (je nachdem man das praktische oder das beschauliche Leben ins Augenmerk faßt), wenn auch dann wieder in verschiedener Weise, doch in einem solchen Grade ihre Anhänger mit den übrigen Menschen, welche gewöhnliche Bewegungsgründe bestimmten, verfeinden, daß sie sich von den weiteren gesellschaftlichen Banden lossagten und eine eigne Verbindung begründeten. Dergleichen waren die Therapeuten und Essener, von denen jene erstern ein beschauliches Leben, diese ein thätiges anstrebten. Man hat diese verschiedenen Lebenszwecke der Alexandriner überhaupt entweder ganz übersehen oder doch verkannt; auch trotz des bestimmten Zeugnisses des Philo [3]) auf einen Zusammenhang dieses Unterschieds mit unsern Secten fast gar nicht geachtet: und es darf uns daher nicht wundern, wenn letztere bisher noch nicht in das vollkommen wahre Verhältniß unter einander und zu dem Alexandrinismus überhaupt gestellt worden sind. [4])

---

3) De vita contemplat. p. 889.: *Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διηπόνησον βίον — — αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω.*

4) Es kehrte hier fast immer die roh hingestellte Frage wieder: ob die Therapeuten und Essener dieselbe Secte seien oder nicht? welches denn Einige, wenn sie auf die sichtbaren Unterschiede Beider Rücksicht nahmen, läugneten (so Baron. annal. T. I. anno Chr. 64. Nr. X. p. 690. [edit. Col. 1609. fol.] — Serrar. in s. Tribaeres. lib. 3., der zugleich den wunderbaren Unterschied macht, daß die Essener Juden, die Therapeuten Christen gewesen seien, s. Trigland. l. l. l. p. 195. — Sauer s. Note 2. u. A.), Andere, wenn sie die unmöglich zufälligen Aehnlichkeiten ins Auge faßten, bejahten, zu welchen sich denn die größere Mehrzahl (so G. J. Voss. de hist. grace. Amstel. 1699. fol. p. 115. — Prideaux hist. d. Juifs ad a. 170. liv. 13. T. II. p. 171. — Bellermann a. a. O. S. 80. Note — Reich-

Indem wir Dieß jetzt versuchen schließen wir dieses Kapitel unmittelbar an die Darstellung des philonischen Lehrbegriffs an, weil Philo, indem er diese Secten kennen lehrt, eigentlich nur eine weitere, durch Erfahrung näher bestimmte, Ausführung Dessen gibt, was er sonst über das theoretische und praktische Leben mittheilt.

Am schroffsten trat natürlich das beschauliche Leben der Therapeuten [5]) dem gewöhnlichen entgegen und konnte nicht wol in seiner ganzen Strenge in näherer Berührung mit diesem bestehen. Während ersteres als höchstes Strebensziel, dem alle übrigen, nicht nur in gewissem Grade, sich unterordneten, sondern in wie weit nicht die unumgänglichen Bedürfnisse des Lebens unbedingt anders verfügten, schlechthin weichen sollten, die geistige Freiheit aufstellte, welche durch keinen Reiz des Vergnügens, ja, selbst durch keine Regung der Theilnahme mehr an die sinnliche Welt gekettet rein das Göttliche suche und in dieser Abgeschiedenheit dem Göttlichen auch ähnlich und also fähig werde in der seligen Anschauung desselben zu schwelgen: schlossen sich in den gewöhnlichen Kreisen der Geselligkeit die Bande der Verwandtschaft, der Freundschaft, der Liebe, des Eigenthums und tausend andere Verhältnisse dem Menschen viel zu eng an, sprachen viel zu dringend zu dem natürlich-richtigen Gefühle, um es ihm leicht möglich zu machen, ohne Theilnahme an ihnen, ja, ohne Freude über sie

---

lin-Meldegg a. a. O. S. 27. u. A. s. Note 8.), die ja immer eher auf die Aehnlichkeiten, als auf die Unterschiede in den Dingen achtet, bekennt. Am wenigsten mochte man auf dem wahren Standpunkte festen Fuß fassen können, wenn man sich mit Gfrörer a. a. O. gleich vom Anfange an vorgenommen hatte, die vollkommenste Identität beider Secten darzuthun.

5) Die einzige Quelle über sie ist Philo in der Schrift de vita contemplativa. Euseb. H. E. II. 17. entnimmt das Seine fast wörtlich aus Philo, und was er beifügt, enthält größten Theils eigne Bemerkungen zur Behauptung seiner Meinung vom christl. Elemente dieser Secte.

einsam in der Menge dazustehen. Selbst das Geräusch und Gewühl der Menge und namentlich der Städte, welches die Sinne und mit ihnen den Geist zu dem Sinnlichen fast nothwendig hinführte, würde diese Gottesruhe unterbrochen haben. Die Therapeuten und Therapeutinnen [6]) (denn was hätte hindern sollen, daß sich auch Frauen solcher Frömmigkeit widmeten) mußten demnach wol, meinten sie es mit ihrem Zwecke aufrichtig, ausscheiden von Verbindungen und Orten, in denen die natürlichen Kräfte der Umstände ihren Vorsätzen fortwährend Hohn gesprochen hätten. Auch erkannten sie in Wahrheit, daß die Abgeschiedenheit des Lebens die unumgängliche Bedingung bei Verwirklichung ihrer Grundsätze sei recht gut, und sie, für welche kein sinnliches Vergnügen mehr einigen Reiz übte, flohen das Zusammenleben mit Andersdenkenden, den eigentlichsten Prüfstein wahrer Tugend, als die verführerischste Lockspeise zu Dem, was sie für Sünde hielten. Davon benachrichtigt uns Philo de vit. cont. p. 891. sqq.: „Die Therapeuten", sagt er, „achten sich aus Liebe zu dem unsterblichen und seligen Leben noch lebend am Ziele des irdischen Daseins, überlassen ihr Eigenthum Söhnen, Töchtern und sonstigen Anverwandten und bestellen sie aus freiwilligem Entschlusse zu Erben. Andere, die keine Verwandten haben, ihre Bekannten und Freunde. — — — Haben sie sich nun aber ihres Eigenthums entäußert: so fliehen sie, von Nichts mehr angezogen, auf Nimmerwiederkehr; verlassen Brüder, Kinder, Weiber, Eltern, zahlreiche Verwandtschaften, freundliche Gesellschaften, das Vaterland, in welchem sie geboren

---

6) Philo gibt l. l. p. 889. sq. einen doppelten Grund an, warum wol diese Namen *Θεραπευταὶ* und *Θεραπευτρίδες* ihnen zugekommen seien: *ἤτοι παρ' ὅσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλλονται κρείσσονα τῆς κατὰ πόλεις (ἡ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει, ἐκείνη δὲ καὶ ψυχὰς νόσοις κεκρατημένας χαλεπαῖς καὶ δυσιάτοις, ἃς κατέσκηψαν ἡδοναί τε καὶ ἐπιθυμίαι καὶ λῦπαι καὶ φόβοι κ. τ. λ.) ἢ παρ' ὅσον ἐκ φύσεως καὶ τῶν ἱερῶν νόμων ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν* vell.

und erzogen wurden, weil das Zusammenleben [7]) am mächtigsten an sich zu ziehen und zu berücken vermag. Sie wandern aber nicht etwa in eine andere Stadt, wie wol unglückliche oder nichtswürdige Sklaven von ihren Herren erbitten, daß sie verkauft werden möchten, und sich zwar einen Wechsel der Besitzer, aber keineswegs Freiheit erwirken; denn jede Stadt, auch die von den besten Gesetzen geleitete, ist voll Unruhe, Gebrechen, unsäglich viel Störung, die Der nicht zu ertragen vermag, welcher einmal von der Weisheit ergriffen ist: sondern außerhalb städtischer Mauern stellen sie ihre Uebungen (διατριβάς) an, in Gärten und Feldern, der Einsamkeit nachhangend, nicht etwa in Folge eines ungebildeten und erkünstelten Menschenhasses, sondern weil sie wissen, daß der Umgang mit Menschen, von denen sie sich in ihren Lebensgrundsätzen unterscheiden, unnütz, ja, schädlich ist. Menschen dieser Gesinnung trifft man an allen Orten der Erde; denn auch Griechenland und die Länder der Barbaren sollten Theil nehmen an der höchsten Vollkommenheit: [8]) aber vornehmlich

---

7) So ist das συνηθὲς zu verstehen, keineswegs aber mit Gfrörer (II. p. 282.) für Gewohnheit zu nehmen. Richtiger Bellermann (p. 90.) „gegenseitige Gewohnheit".

8) Dieß ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob Philo Diejenigen, welche er im streng begränzten Sinne Therapeuten zu nennen pflegt, auch in den Ländern der Griechen und Barbaren gesucht habe, welches wider alle Geschichte, ja, auch wider die Wahrscheinlichkeit laufen würde, welche diese Secte auch klimatisch vornehmlich in Aegypten heimathlich sein läßt. Bei dieser Deutung würde man es aber auch übersehen, daß das Wort θεραπευτὴς bei Philo kein ausschließender Sectenname ist, vielmehr Alle, die Gott auf würdige Weise (nach Philo's Ansicht, d. h. nicht gerade mit alexandrinischen Begriffen, sondern äußerlich-asketisch) verehrten, von ihm als mehr oder weniger wahre Therapeuten oder Gottesverehrer angesehn wurden (s. oben S. 411.), wenn auch freilich die jetzt sogenannten vorzugsweise. In jenem Sinne konnte er nun allerdings leicht auch bei Griechen und Barbaren Therapeuten finden, wie er denn a. uns. Stelle kurz vor den jetzt gegebenen Worten, den Demokrit und Anaxagoras selbst bei-

reich daran ist Aegypten in allen seinen Provinzen, in vorzüglicher Weise die Umgegend Alexandrien's. Die Ausgezeichnetsten jedoch kommen von allen Orten, gleichsam als wanderten sie in das Vaterland der Therapeuten an einen Ort, der allerdings sehr geeignet dazu ist und über den See Maria [9]) hinaus auf einer niedrigen Anhöhe sehr gut liegt, indem er Sicherheit und eine angenehme Temperatur der Luft bietet. Sicherheit nämlich gewähren die rings herum liegenden Landhäuser und Dörfer, die Luft aber ist darum so angenehm, weil sich sowol vom See her, der sich in das Meer ergießt, als von diesem selbst ununterbrochene Luftströmungen bewegen. Die von dem Meere herkommen sind reiner, dagegen die vom See dichter sind. Die Mischung von beiden bewirkt eben die gesunde Beschaffenheit derselben. Die Wohnungen Derer, die dort zusammengekommen sind, sind sehr dürftig und gewähren nur gegen das Doppelte Schutz, wegen wessen sie nicht ganz entbehrt werden können, gegen die Sonnenhitze und gegen die Kälte der Luft. Sie sind nicht nahe bei einander wie in den Städten; denn die Nachbarschaften sind Denen, welche eifrig nach Einsamkeit streben, lästig, aber auch nicht zu fern, weil

---

spielsweise anführt, die gleichfalls Alles der Philosophie halber verlassen hätten. Es ist hier der bequemste Ort anzufügen, wie wenig es für Identität Beider der Essener und Therapeuten zeugt, wenn auch erstere einmal von Philo (qd. omn. prob. lib. p. 876.) θεραπευταὶ genannt werden (κἂν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν), so sehr Dieß auch von den Neuern, von Bellermann namentlich a. a. O. S. 80. und von Reichlin-Meldegg a. a. O. S. 27. Note 33. hervorgehoben worden ist. Das Umgekehrte, daß die Therapeuten auch Essener genannt würden, findet sich bei Philo, unsrer einzigen Quelle über die Therapeuten, nie, so oft es sich auch die Neuern erlauben.

9) Es ist Dieß der in der Nähe von Alexandrien liegende See Mareotis, den auch Strabo p. 791. c. und 798. c. Maria nennt, nicht aber der entlegenere See Moeris, wie auch Gfrörer (freilich hierin der gewöhnlichen Ansicht folgend) II. p. 283. dadurch zu verstehen gibt, daß er letztern Namen in Parenthese beifügt, s. Prideaux hist. d. J. ad a. 170. Livr. 13. T. II. p. 174. Not. h.

sie zusammenzukommen wünschen und damit sie einander bei sehen können, wenn etwa Räuber bei ihnen einbrächen."

In dieser Abgeschiedenheit lebten sie nun aber auch, nach dem Zeugnisse des Philo, zu Folge ihrer philosophischen Grundsätze so streng gegen ihre körperlichen Bedürfnisse, daß sie sich nur das Allernothwendigste zukommen ließen. Die eben beigebrachte Stelle belegt Dieß in Betreff ihrer Wohnungen, deren Dürftigkeit nur hinreichte, den Körper gegen die nachtheiligen Einflüsse heftiger Kälte oder brennender Wärme zu schützen. Denselben Zweck, ihr Dasein zu fristen, strebten sie auch bei dem Genusse der Nahrungsmittel und in ihrer Bekleidung an. „Die Mäßigkeit", sagt Philo a. a. O. p. 894., „legen sie den übrigen Tugenden gleichsam zum Grunde, auf welchem sie fortbauen. Speise und Trank berührt Keiner leicht vor Sonnenuntergang, weil sie meinen, daß nur die Philosophie würdig sei an das Licht gestellt zu werden, Finsterniß aber die körperlichen Bedürfnisse bergen solle, daher widmen sie jener die Tageszeit, letzteren einen kleinen Theil der Nacht. Mehre von ihnen, bei denen der Trieb nach Weisheit noch mehr vorherrscht, denken kaum aller 3 Tage einmal an Nahrung. Ja, es gibt Einige, die in der Weisheit, wenn sie ihre Lehren recht reichlich ihnen zufließen läßt, so ganz selig sind und schwelgen, daß sie sich leicht die doppelte Zeit der Speisen enthalten und kaum innerhalb 6 Tage einmal die nothwendige Nahrung genießen. Den siebenten aber, den sie für sehr heilig und festlich halten, glauben sie einer besondern Auszeichnung werth. An ihm gestehen sie nach der Sorge für ihre Seele auch dem Körper etwas mehr zu, wie wenn man etwa einmal den Lastthieren nach fortdauernder Arbeit einen Ruhetag zugesteht. [10])

---

10) So muß die Stelle erklärt werden: ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες. Man darf weder aus der Vergleichung fallen und (mit Bellermann a. a. O. S. 97.) übersetzen: „so wie sie ja sogar auch das Zugvieh von schweren Arbeiten befreien", noch auch das Wort θρέμματα bildlich fassen und (mit Gfrörer a. a. O. II. 285.) die Stelle so wieder-

Indeß genießen sie darum nicht etwa etwas Kostbares, sondern nur Brod und zum Zugemüse Salz, was die Leckerhaftesten noch mit Ysop würzen. Ihr Trank ist Quellwasser. So befriedigen sie zwar die Tyrannen, welchen die Natur das menschliche Geschlecht unterwarf, den Hunger und Durst, aber schmeicheln ihnen in keiner Weise, sondern geben ihnen nur das Nothwendigste, ohne welches sie nicht leben könnten. Deßhalb essen sie, um nicht zu hungern, trinken, um nicht zu dursten, aber den Ueberfluß vermeiden sie als den hinterlistigsten Feind Beider der Seele wie des Leibes." Und in Betreff der Kleidung sagt er ebendaselbst p. 895. sq.: „Ihre Kleidung ist gleichfalls im höchsten Grade einfach nur für den Zweck die Kälte und Hitze abzuhalten, im Winter ein dichtes Oberkleid von wolligem Felle, im Sommer ein Gewand ohne Aermel (ἐξωμίς) und ein Leinwandkleid. Ueberhaupt streben sie nach Einfachheit und sind der Meinung daß die Wurzel des Stolzes die Unwahrheit sei und die der Wahrheit Einfachheit; Beide aber wieder einer Quelle vergleichbar seien, da aus der Unwahrheit dann wieder die vielen Gattungen Böses flössen, während sich aus der Wahrheit die Menge menschlicher und göttlicher Güter verbreiteten." [11])

Aus gleichem Grunde, eben weil auch sie ein Band löst, welches die Seele an das Irdische zu fesseln pflegt, erschien ihnen, da sie sich nun einmal entschieden von allem praktischen Leben

---

geben: „als wollten sie selbst dem thierischen Theile unsers (besser: ihres) Wesens Ruhe von anhaltenden Anstrengungen zugestehen". An anhaltend schweren Arbeiten litten wahrhaftig weder Zugvieh noch Körper der beschaulichen Therapeuten. Uebrigens konnte der sinnliche Theil des menschlichen Wesens unmöglich schlechthin τὰ θρέμματα genannt werden, ob es schon wahr ist, daß er von unsern Alexandrinern mit dem Thierischen oft zusammengestellt ward, s. oben Kap. 2. Note 444. Auch mochte diese sehr häufige Vergleichung zu der Zusammenstellung a. u. O. die veranlassende Ursache gewesen sein.

11) Diese letztern allgemeinen Worte sind eines besondern Zweckes halber angeführt. Wir werden auf sie zurückkommen.

Leben losgesagt hatten,[12]) die Ehelosigkeit in besonders hellem Lichte. P. 899. sagt Philo: „Auch die Frauen nehmen an dem heil. Mahle (dieser Secte, von dem weiter unten) Theil. Die meisten von ihnen sind ältliche Jungfrauen, die nicht etwa nothgedrungen, wie mehre Gattungen griechischer Priesterinnen, sich rein und keusch erhielten, sondern vielmehr aus freiem Entschlusse, nämlich wegen eifrigen Strebens nach Weisheit, mit welcher sie zusammenleben möchten, weil sie die Freuden des Körpers verachten. Nicht sterbliche Abkömmlinge sondern unsterbliche begehren sie, die allein die gottgeliebte Seele durch sich selbst zu erzeugen vermag, wenn nämlich der himmlische Vater sie mit geistigem Lichte befruchtet, durch welches sie die Lehren der Weisheit zu erschauen vermag.“ Aus dieser Stelle ergibt sich nun zwar zugleich, daß nicht Alle gleich von Jugend auf sich dieser heil. Philosophie und der Ehelosigkeit gewidmet, sondern Einige ein solches Bündniß früher wirklich geschlossen hatten, wie Dieß denn der Natur der Sache nach geschehen mochte, wenn Mehre erst später entweder überhaupt sich von der Göttlichkeit solcher Ansichten überzeugten, oder vom praktischen Leben zum beschaulichen übergingen. Indeß wird es immer theils aus den Grundsätzen, theils aus der ganzen Lebensweise einleuchtend, daß eine solche Gemeinschaft wenigstens von dem Eintritte in diese Secte an aufgegeben wurde; denn sie lebten ja Alle in strenger Abgeschiedenheit von einander.

Dagegen richtete sich nun ihr ganzes Streben und Sehnen auf Das hin, weßhalb sie Alles, was dem Menschen sonst theuer sein mag, selbst ohne schmerzlichen Rückblick verlassen hatten, pflegten mit diesem selten unterbrochenen Umgang und suchten sich des vollendeten Glücks würdig und theilhaftig zu machen, der vollkommenen Erkenntniß Dessen, was an sich ist, oder der Anschauung Gottes durch eine größere Annäherung an diesen, d. h. durch eine weise Ausscheidung des Göttlichen

12) In welchem die Ehe nicht aufgegeben werden konnte, s. oben S. 404.

aus dem Materialen. [13]) Auch darüber, wie sich die Verehrung des Göttlichen äußerlich bei ihnen gestaltet habe, gibt uns Philo einige Auskunft. „In jedem Hause", sagt er p. 893., „ist ein heil. Ort, den sie Semneon (σεμνεῖον) oder Monasterion (μοναστήριον) nennen. An diesem üben sie vollkommen abgeschieden die Mysterien ihres heil. Lebens. Zu ihnen bringen sie weder Speise, noch Trank, noch irgend etwas Anderes, was zu den Lebensbedürfnissen gehört, aber wol die Gesetze und gottgeweihten Aussprüche und heil. Lieder und was immer Weisheit und Frömmigkeit fördert oder zur Vollendung bringt. Niemals lassen sie Gott aus ihrem Gedächtnisse, so daß ihnen selbst im Traume keine andern Bilder vorschweben als die Herrlichkeit der göttlichen Vollkommenheiten und Kräfte. Viele sprechen auch im Schlafe die erhabenen Lehren der heil. Philosophie aus. Zweimal an jedem Tage pflegen sie zu beten in der Morgendämmerung und gegen Abend. Wenn die Sonne sich kräftig emporschwingt, erbitten sie sich einen frohen Tag, d. h. einen solchen, in welchem ihr Geist mit dem himmlischen Lichte erfüllt werde; [14]) wenn sie herabsinkt beten sie, daß die Seele einmal von der Last der Sinne und des Sinnlichen befreit, nach eignem Urtheile und Entschlusse die Wahrheit aufspüren möge. Der ganze Zwischenraum von Morgen bis Abend ist der Askese gewidmet. Sie lesen in den heil. Schriften, denken über die väterliche Weisheit und zwar unter Anwendung der allegorischen Erklärungsweise nach, weil sie die wörtliche

13) Außer der gleich anzuführenden St. kommen hierbei noch in Betracht p. 890., wo die Herstammung des Namens der Therapeuten gegeben wird παρ' ὅσον ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον, s. N. 6. u. p. 899., wo das Charakteristische ihrer Eigenthümlichkeit in die W. zusammengefaßt ist: οἱ ἀνατεθεικότες τὸν ἴδιον βίον καὶ ἑαυτοὺς ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις.

14) εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπληοθῆναι vergl. p. 903., wo die Beschreibung wiederkehrt, εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπείχονται καὶ εὐσωπίαν λογισμοῦ.

Rede für dunkle Zeichen halten, die sich in einem tiefern Sinne enthüllen. Auch besitzen sie Schriften alter Weisen, die Urheber der Vereinigung gewesen waren und viele Denkmale allegorischer Erklärungen hinterlassen haben. Dieser bedienen sie sich gleichsam als Musterbilder und ahmen dann auch die Weise jener Frühern nach, so daß sie nicht nur anschauen, sondern auch Lieder und Hymnen auf Gott verfertigen und zwar in allerlei Metren und Melodien, die jedoch immer dem Heiligen entsprechen müssen."

„Sechs Tage leben sie also allein, Jeder für sich, in ihren sogenannten Monasterien und denken dem Heiligen nach; kommen nicht über ihre Schwellen, ja, sehen nicht aus den Thüren heraus. An dem je siebenten Tage aber kommen sie zusammen, setzen sich nach dem Alter mit Anstand nieder, die Hände nach innen gekehrt, die rechte zwischen Brust und Kinn, die linke an den Hüften herunterlassend. Dann tritt der Aelteste auf, der in den Lehrsätzen am meisten erfahren ist und spricht mit ruhigem Auge Worte, weise und verständige. Nicht etwa um seine Geschicklichkeit in der Rede zu zeigen, wie die Rhetoren oder auch die jetzigen Sophisten, sondern nur um die Tiefe in den Gedanken (der heil. Schrift) zu entdecken und auszudeuten, was auch nicht bloß in den äußern Ohren hangen bleibt, sondern durch diese in die Seele eindringt und dort haftet. Ruhig hören die übrigen Alle zu und geben ihren Beifall bloß mit einem Winke der Augen oder des Kopfes zu verstehen. Das gemeinsame Heiligthum, in welches sie am siebenten Tage zusammenkommen, hat zwei Abtheilungen, die eine für die Männer, die andere für die Weiber. Denn auch die Weiber hören der Sitte gemäß zu und beweisen denselben Eifer für diese Grundsätze. Die Scheidewand zwischen den beiden Abtheilungen erhebt sich ungefähr 3 oder 4 Ellen über den Boden wie eine Brustwehr. Das obere Gestock bis zum Dache wird offen gelassen. So [15]) wird theils der Anstand

15) Nämlich durch jene Scheidewand. Es ist seltsam, daß Belermann a. a. O. S. 96. auch Dieß auf das Letztere bezog

gegen das weibliche Geschlecht beobachtet, theils dafür gesorgt, daß die Sitzenden die Stimme des Redners leicht hören können, da diese durch Nichts aufgehalten wird."

In diesen Mittheilungen öffnet sich die Aussicht auf einen Asketenverein mit einer für seine (freilich nicht gleich verständigen) Zwecke so verständig gewählten Handlungsweise, daß die Geschichte vielleicht kein Gegenbild zu ihm aufzuweisen hat. Fern von der unsinnigen Thorheit späterer christlicher Mönche und Nichtmönche, die durch heil. Wuth entflammt mit den heftigsten Peinigungen ihren Körper überfielen, um ihr Fleisch zu tödten; durch diese Peinigungen aber selbst wider Willen genöthigt wurden, den Geist, den sie dem Sinnlichen entfremden wollten, auf dasselbe hinzurichten; ja, verständiger als Philo selbst, der von solcher inconsequenten Schwärmerei keineswegs durchgängig frei war, [16]) suchten sie ihr Fleisch, welches sie nun einmal gleich jenen als den Keim und den Sitz der Sünde betrachteten, durch eine Diät zu indifferentisiren, die dem Körper eben nur seine dringenden Bedürfnisse gewährte, damit weder das stürmische Widerstreben des letztern gegen eine ihn im eigensten Wesen verletzende Behandlungsweise den Geist von den frommen Uebungen abrufe, noch eine überflüssige Befriedigung seiner Wünsche dem Geiste die ihm gebührende Pflege entziehe und ihn zu neuen Forderungen veranlasse. [17]) Eine Mäßigung, die um so bemerkenswerther ist, da es von der göttlichen Vorsehung, die jedem Uebel sein Heilmittel möglichst nahe legt, in der menschlichen Natur gegründet zu sein

---

und übersetzte: „Der obere Raum bis zur Decke dagegen bleibt offen, aus zwei Gründen, nämlich um die der weiblichen Natur ziemende Schaam zu bewahren, und damit" u. s. w. Und doch ganz ähnlich Gfrörer a. a. O. II. 285.

16) S. oben S. 400. ff.

17) Philo hebt dieß selbst richtig hervor p. 900., wo er versichert, daß sie eben so weit von lakonischer Strenge (diese nun freilich selbst im möglich strengsten Sinne zu nehmen) entfernt seien, als sie das Vergnügen auf das Bestimmteste von sich zu weisen gesucht hätten.

ſcheint, daß er, wenn er einmal die wahre Mittelſtraße verlaſſen hat, bis zum Extreme ſich forttreibe und ſo die Thorheit ſeiner Thätigkeit erkänne.

Daß nun aber dieſe Askeſe der Therapeuten auf denſelben dogmatiſch-philoſophiſchen Grundſätzen ruhe, die wir bei Philo kennen gelernt haben und ſie alſo in Wahrheit als treue Pfleger unſrer alexandriniſchen Philoſophie anzuſehen ſeien, würde ſich ſchon dadurch empfehlen, daß man nicht leicht andere Principien ſelbſt auffinden oder gar hiſtoriſch begründen könnte, aus welchen jene Handlungsweiſe entſprungen ſein möchte. Hierzu treten aber auch noch, außer den ausſchweifendſten Lobeserhebungen, die Philo den Therapeuten beilegt und welche dafür Bürgſchaft leiſten, daß er in ihnen Diejenigen erkänne, welche nach ſeiner Ueberzeugung den Gipfel alles menſchlichen Strebens erklommen haben, [18]) Mittheilungen über die dogmatiſchen Grundſätze dieſer Secte, die allem Zweifel ein Ende machen. Einiger ihrer Anſichten iſt ſchon in den bereits angeführten St. beiläufig Erwähnung gethan: ſo der allegoriſch-traditionalen Exegeſe; [19]) ſo ihrer Verehrung Gottes als des an ſich Seienden (τοῦ ὄντος), vollkommen einfachen und darum reinen und guten Weſens, [20]) wobei es wol hinreicht, darauf im Allgemeinen aufmerkſam zu machen, wie ſich bei Philo alle dieſe Prädicate oder vielmehr Negationen bei Gott im cauſalen Zuſammenhange aus dem Begriffe einer vollkommenen erſten Urſache aller Dinge entwickeln ließen; [21]) ſo des ſeltſamen Motivs, warum die heiligen Frauen die Eheloſigkeit erwählten, weil ſie nämlich lieber mit der göttlichen Weisheit

---

18) Vergl. p. 891.: ἡ τάξις ἡ πρὸς τελείαν ἄγουσα εὐδαιμονίαν. und p. 900. nennt er ſie: ὃν χρὴ τρόπον ἀστείοις καὶ γενναίοις πρὸς ἄκραν ἀρετὴν ἐπειγομένοις.

19) L. l. p. 893. 901.

20) L. l. p. 890.: ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

21) S. oben S. 121. ff.

zuſammenzuleben und von dieſer unſterbliche Abkömmlinge zu erhalten wünſchten, die aber freilich nur dann die Seele erzeugen könne, wenn der himmliſche Vater ſie mit geiſtigem Lichte befruchte — was Alles vollkommen an Philo und Pſeudoſalomo erinnert, die ſich des gleichen ſeltſamen Vergleichs bedienen, wenn ſie von der Art reden, wie der Menſch die Weisheit erringen könne —; [22]) ſo des Zuſammentritts des Göttlichen und Geiſtigen mit dem Lichte und des Körpers mit der Dunkelheit; [23]) ſo endlich auch, daß die Mäßigkeit (ἐγκράτεια) der Grund aller Tugend ſei, [24]) indem ſich der Menſch durch ſie dem Einfachen immer mehr nähere, der Gottheit immer ähnlicher und fähiger werde, ſie zu ſchauen in ihrem eignen weſentlichen Beſtehen. Mit Letzterem zuſammenhangend zwar, doch einer nähern Erläuterung mehr bedürftig iſt es, wenn die Therapeuten in einer gleichfalls oben ſchon angeführten St. Wahrheit und Einfachheit, Lüge und Stolz verſchwiſtert ſein laſſen. [25]) Der Sinn dieſes Ausſpruchs ſowol als die Ueberzeugung, daß er aus alexandriniſchem Boden hervorgekeimt ſei, ergibt ſich, ſobald wir uns erinnern, wie genau

---

22) De vita contempl. p. 899., vergl. oben S. 384. N. 508. und sap. Salom. VII. 28. sqq.

23) De vit. c. l. l.: *σπείραντος εἰς αὐτὴν (ψυχὴν) ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς (θεοῦ).*, p. 893.: *αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.*, p. 894.: *σιτίον δὲ ἢ ποτὸν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας.* Auch wird, wenn ſchon indirect, Gott mit einer geiſtigen Sonne verglichen p. 891. Die Therapeuten, ſagt Philo, verehren das an ſich Seiende mit Uebergehung der ſinnlichen Sonne. Vergl. hierzu oben S. 270. ff.

24) L. l. p. 894. und oben S. 350.

25) L. l. p. 895.: *συνόλως γὰρ ἀσκοῦσιν ἀτυφίαν, εἰδότες τύφου μὲν τὸ ψεῦδος ἀρχήν, ἀτυφίας δὲ ἀλήθειαν, ἑκάτερον δὲ πηγῆς λόγον ἔχον. Ῥέουσι γὰρ ἀπὸ μὲν τοῦ ψεύδους αἱ πολύτροποι τῶν κακῶν ἰδέαι, ἀπὸ δὲ τῆς ἀληθείας αἱ περιουσίαι τῶν ἀγαθῶν ἀνθρωπίνων τε καὶ θείων.*

sich an den logikalischen Pantheismus unsers Philo ein gewisser Idealismus anschloß, welcher den einzelnen Bildungen des Göttlichen als solchen keine eigenthümlich-wesentliche Realität zuschrieb, sondern nur eine scheinbare, indem sich das ausschließend wesentliche Göttliche in gewisser Weise mit der an sich nichtigen Materie verbunden habe. Der Stolz nun des Einzelnen, welcher sich seiner Individualität als solcher rühmte, ihr schmeichelte (oder dem eigentlichen Vergnügen, ἡδονῇ, nachhing) und nicht vielmehr mit Aufgebung des Materialen in ihm dem Göttlichen nachzustreben sich mühte, mußte diesem Grundsatze zu Folge eben so als unbegründet (als Unwahrheit) als als lasterhaft erscheinen.[26]) Und so knüpften sich denn wie eben Lüge und Laster, so auch hinwiederum die Ichsucht, welche ihre Individualität vor Allem festhält und der Stolz auf das Innigste zusammen. So war ja auch in den psychologischen Gesetzesgenealogien des Philo Kain eben der Ichsüchtige die Wurzel des Bösen, während Abel, indem er sich selbst aufgab, Weisheit, Tugend, ja, Gott selbst für sich gewann.

Am Meisten muß hier aber das heil. Mahl unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, zu welchem sich die Therapeuten in gewissen Zeiträumen zu versammeln pflegten, indem gerade in ihm einige der charakteristischen alexandrinischen Dogmen sinnbildlich dargestellt zu sein scheinen. Schon deßhalb, aber auch weil es überhaupt zur nähern Kenntniß der Therapeuten beiträgt, theilen wir die uns von Philo darüber aufbehaltenen Nachrichten mit. Er sagt p. 889.: „Die Therapeuten versammeln sich auch nach allemal 7 Wochen; denn sie verehren nicht allein die Siebenzahl, sondern auch deren Wurzel, da sie wissen, daß jene immer keusch und jungfräulich ist. Dieß ist aber nur der Festtag vor dem allerheiligsten Feste, welches auf die Funfzigzahl trifft, der heiligsten und für die Er-

26) Daher war es wesentlich ganz gleichgültig und wurde nur verschieden gedacht, mochte man Wahrheit, Einfachheit oder Mäßigkeit als den Grund aller Tugend nennen. Vergl. über das Bemerkte überhaupt oben S. 350.

zeugung der Dinge wichtigsten.[27]) — — — Wenn sie nun dann zusammengekommen sind in weißen Gewändern, mit heiterm Geiste und der größten Feierlichkeit: so stellen sie sich nach der Anweisung Eines der Ephemereuten (so nennen sie Diejenigen, denen hierbei die Geschäfte übertragen sind) bevor sie sich niederlegen in eine Reihe, erheben Augen und Hände gegen Himmel, jene, weil sie gelehrt sind Dasjenige zu betrachten, was des Anblicks werth ist, diese, weil sie rein von Uebervortheilungen und nicht befleckt sind durch irgend eine unedle Ausflucht des Gewinnes halber und beten dann zu Gott, es möge ihm dieses Mahl wohlgefällig und nach Herzen sein. Nach dem Gebete legen sich die Aeltern nieder in einer Reihefolge, bei welcher sie die Zeit des Eintritts berücksichtigen; denn für alt achten sie nicht die Bejahrten oder Greise, diese achten sie vielmehr für kleine Kinder, wenn sie diese Verbindung erst später lieb gewonnen haben, sondern Die, welche von zarten Jahren an kräftig und männlich geworden sind in dem beschaulichen Theile der Philosophie, der der schönste und göttlichste ist — — —.[28]) Doch ist der Speiseplatz getheilt, rechts liegen die Männer besonders, links die Frauen. Nun möchte vielleicht Jemand Lager vermuthen, die, wenn sie schon nicht gerade kostbar, doch bequem-weich seien, damit sie so

---

27) φυσικωτάτου. Dieß Wort mit einer Zahl verbunden (ähnlich dem γεννητικωτάτῳ bei Philo de mundi opif. p. 3.) knüpft sich an die alexandrinisch-kosmologische Ansicht, welche die Materie geordnet wissen wollte (s. oben S. 190. ff.). In diesem Sinne fügt denn auch Philo die W. an: ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως καὶ συστάσεως. Ueber dieses letztere Wort vergl. S. 192. N. 130., außerdem sap. Salom. VII. 17. und die dieser Stelle beigefügte Bemerkung in der Untersuchung über die Apokryphen (Buch 3.). — In gleichem Sinne, nämlich die Hervorbringung erwirkend, erscheint das Wort de opif. m. p. 28.

28) Es folgt die Bemerkung, daß auch Frauen der größte Theil jungfräulich in dieses Leben eingetreten seien, was wir oben S. 449. bereits mittheilten.

feingebildeten, anständigen, mit Uebung der Philosophie Beschäftigten zusagten, aber nein. Es sind Schütten von Papyrus, der im Lande wächst und wenig Werth hat. Von diesem werden ganz einfache Lagerstätten bereitet, die aber nach dem Ellenbogen hin etwas erhöht sind, damit sie sich aufstützen können; denn sie entfernen die lakonische Strenge und streben stets und überall die wahre Zufriedenheit an, den Reizen des Vergnügens aber widerstehen sie nach Kräften. Bedient werden sie nicht von Sklaven: denn sie glauben überhaupt, daß der Erwerb von Sklaven oder Dienern wider die Natur sei, die Alle frei geboren werden ließ, und daß nur die Ungerechtigkeit und Habsucht Einiger, welche eine solche ursprünglich böse Ungleichheit herbeiwünschten, dieselben unterjocht habe, indem sie dem Stärkern die Herrschaft über die Schwächern einräumte. Bei diesem heil. Mahle ist also, wie gesagt, kein Sklav. Vielmehr verrichten Freie den Dienst und Dieß geschieht zwar keineswegs weil sie müßten oder auf Befehl, sondern sie erfüllen aus freiem Entschlusse mit Eifer und gutem Willen schnell, was ihnen zugerufen wird; denn es werden nicht die ersten besten Freien zu diesen Dienstleistungen genommen, sondern die Jüngern der Gesellschaft, nachdem mit aller Sorgfalt eine Wahl getroffen worden ist, wie es sich für Diejenigen ziemt, die edel und fein gebildet sind und auf den Gipfel der Tugend hinanzuklimmen sich bemühen. Diese suchen in der Bedienung der Uebrigen eine solche Ehre, als unterzögen sie sich ihr als leibliche Söhne bei ihren Vätern und Müttern, ja, sie halten sie in Wahrheit für die gemeinschaftlichen Eltern, die ihnen näher stehen, als die leiblichen, wie denn auch Denen, welche edel denken Nichts verwandter ist, als die Tugend. Auch verrichten die Diener ungegürtet mit herabhangenden Gewändern ihren Dienst, damit sich bei diesem Mahle auch nicht ein Schatten von Sklaverei äußere. Ich weiß, es werden Einige lachen, die Dieß hören, aber gewiß nur Solche, die selbst Bejammerns und Thränen werth sind. Wein wird auch in diesen Tagen nicht aufgetragen, sondern klares Wasser, für die Meisten kalt, für die Zärtlichsten unter den Aeltern lau. Ihr Tisch ist rein und von Blut un-

befleckt. Brod ist ihre Speise, ihr Zugemüse Salz, dem nur Einige der Leckersten Ysop als Gewürz beifügen; denn ihr geläuterter Verstand verlangt, daß sie nüchtern, wie die Priester opfern, leben möchten. Den Wein aber halten sie für ein Mittel thörig zu werden; kostbare Speisen aber, das unersättlichste Thier, die Begierden aufzuregen."

„Dieß ist also der Anfang. Wenn sich nun aber die Theilnehmer an dem Mahle in dieser Ordnung niedergelegt haben und die Diener bereit stehen zur Aufwartung: geht denn dann noch nicht das eigentliche Mahl an? möchte Jemand fragen. Im Gegentheile noch größere Stille als zuvor herrscht jetzt, so daß Keiner wagt auch nur leise zu murmeln oder lauter Odem zu holen. Es fragt Einer Etwas über die heil. Schriften, oder er gibt Aufschluß, wenn ihm von einem Andern Etwas zur Beantwortung vorgelegt ist und kümmert sich dabei keineswegs, daß er überrede; denn Keiner sehnt sich den Namen eines bedeutenden Redners zu erlangen, sondern er versucht Einiges gründlicher einzusehen und mag dann, was er gefunden hat, Andern nicht vorenthalten, die zwar weniger scharfsichtig sind als er, aber doch gleichen Trieb haben Etwas zu lernen. Er bedient sich dann auch eines langsamen Vortrags, hält sich bei Wiederholungen auf und gräbt so die Gedanken in die Seelen ein; denn einer rasch vorwärtsschreitenden, Eins ungesäumt an das Andere knüpfenden Erklärung würde der Geist der Zuhörer nicht folgen können. Er würde zurückblicken und das Gesagte nicht aufnehmen. Die Uebrigen richten sich nach dem Redner hin und hören zu, ohne daß sie einmal ihre Stellung veränderten. Verstehen sie es wohl, was er sagt: so geben sie Dieß durch Blicke und Winke zu verstehen; zollen sie ihm Beifall, durch Heiterkeit und eine kleine Wendung des Gesichts. Die Zweifel äußern sie durch ein ruhiges Schütteln des Hauptes und ein Zeichen mit einem Finger der rechten Hand. Eben so verhalten sich auch die Jünglinge, die neben Denen stehen, die sich niedergelagert haben. Die Erklärungen der heil. Schriften bezwecken die Erforschung des tiefern Sinnes vermöge der Allegorie; denn die ganze Gesetz-

gebung dünkt diese Männer einem Thiere vergleichbar. Die wörtliche Auffassung stellen sie mit dem Leibe zusammen, mit der Seele aber den unter den Worten liegenden verborgenern Sinn, bei welchem die vernünftige Seele anfängt in den Worten, wie in einem Spiegel zu schauen, was diesem eigentlich einwohnt, indem sie die ungewöhnlich-große Erhabenheit der Gedanken kennen lernt, die in ihnen liegen und sich gewöhnt die Wortzeichen (σήμαντα) zu durchforschen und aufzuhellen, den eigentlichen Sinn (τὸ ἐνθύμημα) derselben Denen, die dessen fähig sind, offen darzulegen und so auf anscheinlich unbedeutende Veranlassung hin (ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως) das Verborgene in dem Sichtbaren zu erkennen."

„Wenn nun der Wortführer genug gesprochen zu haben glaubt und Alles nach Wunsch gegangen ist, sowol für den Redner, so daß seine Rede dem Vorhaben entsprochen hat, als auch für die Zuhörer: so erheben Alle in gemeinschaftlicher Freude ein Geräusch. Dann tritt Einer auf, singt einen auf Gott gedichteten Hymnus, mag er ihn selbst, oder Einer der alten Dichter gefertigt haben; denn letztere haben viel Gedichte in mannichfaltigen Versmaßen und Melodien hinterlassen — — —. Nach diesem kommen dann auch die Uebrigen nach der Reihe, während allemal die Andern in tiefer Stille zuhören, außer wenn sie die letzten Zeilen und Chöre zu singen haben. Wenn nun aber Jeder seinen Hymnus zu Ende gebracht hat: so bringen die Jünglinge den oben erwähnten Tisch herbei, auf welchem die heiligsten Speisen liegen, gesäuertes und gesalzenes Brod, dem etwas Ysop beigemischt ist aus Achtung für den Tisch in der heil. Halle des Tempels; denn auf diesem sind auch Brode und Salz, jedoch ohne Gewürz. Auch sind sie ungesäuert und das Salz unvermischt. Denn es ist angemessen daß die ganz einfache und heiligste Speise, als besondere Belohnung ihrer Dienste der vorzüglichsten Klasse der Menschen den Priestern überlassen werde, so daß die Uebrigen zwar Aehnliches anstreben können, sich aber doch der gleichen Brode enthielten, damit das Vorzüglichere auch den Vorrang habe."

„Nach dem Mahle feiern sie die heilige Nachtfeier. Hierbei finden folgende Feierlichkeiten Statt. Alle zusammen stehen auf und bilden anfänglich in der Mitte des Speisesaals zwei Chöre, deren einer aus Männern, der andere aus Frauen besteht. Beide wählen sich den Geachtesten und der Musik Kundigsten zu ihrem Führer und singen dann mehre auf Gott verfertigte Hymnen in verschiedenen Metren und Melodien, bald ununterbrochen, bald im Wechselgesange mit Gesticulation und Tänzen, brechen in ihrer Begeisterung bald in Lieder aus als zögen sie zum Tempel (προοδία), bald als befänden sie sich in ihm (στάσιμα) und bilden in der Ordnung Strophen und Antistrophen. Hierauf, wenn nun jedes Chor der Männer sowol als der Weiber für sich das Fest gefeiert hat, mischen sie sich, wie an den Bacchusfesten trunken von göttlicher Liebe untereinander und aus zwei Chören wird nur einer. Sie ahmen hierin dem nach, welcher vor Alters am rothen Meere sich bildete wegen der Wunderthaten die daselbst geschahen, da auf göttlichen Befehl das Meer den Einen Rettung, den Andern völligen Untergang brachte — — —. Denn als das Volk dieß Beides sahe und erfuhr, was über alle Rede, Gedanken und Hoffnungen ging: so wurden auch Männer und Weiber Ein Chor und sangen Dankhymnen auf ihren Gott — — —. So ganz ähnlich der Chor der Therapeuten und Therapeutinnen, die einen wahrhaft zusammenstimmenden und harmonischen Gesang durchführen. Vorzüglich schön sind ihre Gedanken, erhebend ihre Sprache, heilig ihre Tänze und das Endziel ihres Sinnes, ihrer Reden und ihrer Tänze ist die Frömmigkeit. So trunken bis zum Morgen im herrlichen Rausche sind sie drum weder unwohl noch müde, sondern im Gegentheile aufgeweckter, als sie waren, da sie zum Gastmahle kamen, wenden ihren Blick und ihren Körper nach Morgen, wenn sie die Sonne aufgehen sehen, erheben die Hände gen Himmel, wünschen sich einen glücklichen Tag, Wahrheit und Schärfe des Geistes, und nach dem Gebete geht Jeder in sein Semneon zurück und pflegt wieder der Philosophie, wie vordem.“

Es ist schon von Mehren und namentlich von Gfrörer [29]) mit Recht bemerkt worden, daß wol diesem ganzen Feste der Therapeuten ein tieferer Grund und Sinn unterliegen müsse, theils empfiehlt Dieß die Analogie überhaupt, indem es nach dem schon Gesagten keinem Zweifel unterliegen kann, daß sie, wie Philo, zu der Klasse Juden gehörten, welche nach dem Eusebius [30]) die Worte und Gebräuche des Gesetzes im tiefern Sinne faßten, theils war ja auch der Grund, warum sie es gerade am 50. Tage feierten ein, wie wir sahen, mystisch-alexandrinischer, weil sie auch hierin ähnlich dem Philo [31]) diese Zahl in die innigste Verbindung mit der Construction der göttlich-gebildeten Welt setzten.

Wenn Dem nun aber so ist: so müssen wir vor Allem auf die nächste historische Beziehung zurücksehen, an welche sich das Fest anschloß. Es war diese sichtlich keine andere, als der Auszug des Volks aus Aegypten durch das rothe Meer. Hierauf weis't theils die Vergleichung der einzelnen Chöre mit den Chören hin, die von Moses und Mirjam und den übrigen Juden am rothen Meere in gemeinschaftlicher Weise gesungen sein sollten, theils aber auch der Genuß der Brode, welche zwar hier gesäuert sein sollten, aber nur aus der angegebenen besondern Rücksicht gegen den Tempel, ohne welche sie also ungesäuerte vorgezogen haben würden. Was nun aber ferner diesem Auszuge aus Aegypten für ein mystischer Sinn unterzulegen sei, darüber war man unter den allegorisirenden Alexandrinern einig. Aegypten mit seinen Fleischtöpfen galt ihnen als Sitz der Lüste, als ein Symbol des sinnlichen Lebens, aus welchem der Mensch heraustreten müsse dem Geistigen und Göttlichen entgegen; der Chor aber des Moses und der Mirjam auf den höhern Ufern versinnbildlichte das Entzücken, welches

---

29) A. a. O. II. S. 292. ff.

30) P. E. VIII. 10. S. 378.

31) Dieß öfter vergl. u. A. de mundi opif. p. 23. — leg. alleg. I. p. 43., III. p. 91.

der Mensch, oder vielmehr nicht mehr der Mensch, sondern der reine Geist empfinden müsse, wenn er in den höhern Regionen des Göttlichen angelangt sei. Es kann darum nicht wol zweifelhaft bleiben, daß diese Ansicht, welche sehr häufig bei Philo wiederkehrt, [32]) auch hier mit wirksam eingriff und daß nicht nur gleiche Allegorie, sondern auch, was hiermit bereits gegeben war, gleiche philosophische Ansicht Beide durchdrang, nach welcher der Körper als der wahre Sitz des Bösen und die Flucht aus ihm als das wahre Lebensziel erschien, welches sich dann wieder, wie wir oben sahen, in die anderweiten alexandrinischen Lehrsätze auf das Innigste verflocht. Auch leitet das Urtheil, das Philo über sie fällt, daß sie aus Sehnsucht nach dem unsterblichen und seligen Leben sich schon am Ende des Irdischen glaubten, gerade darauf hin, [33]) wie ja auch ihre ganze Lebensweise, die wir nun kennen, eben erst bei solcher philosophischer Unterlage Sinn, ja, selbst historische Wahrscheinlichkeit erhält.

Das Mitgetheilte verglichen mit Dem, was wir an s. O. [34]) über das beschauliche Leben nach Philo's Grundsätzen dargelegt haben, wird die Ueberzeugung begründen, daß die

---

32) Dieser deutet nicht nur Aegypten auf diese Weise vergl. leg. alleg. II. p. 1097.: *Αἴγυπτος τ. ἐ. τὸ σῶμα.*, ibid. p. 1101. — de sacrif. Abel. et Cain. p. 136.: *τὸ Αἰγύπτιον, φιλοπαθὲς σῶμα*, sondern auch das Paschafest, vergl. qu. rer. div. haer. p. 507.: *πάσχα δ' ἐστιν, ὅταν ἡ ψυχὴ τὸ μὲν ἄλογον πάθος ἀπομαθεῖν μελετᾷ.*, de congress. quaerend. erudit. gr. p. 439.: *τοῦτ' ἐστι, κυρίως εἰπεῖν, τὸ ψυχικὸν πάσχα ἡ παντὸς πάθους καὶ παντὸς αἰσθητοῦ διάβασις πρὸς τὰ δέκατον, ὃ δὴ νοητόν ἐστι καὶ θεῖον* (diese Stelle schließt sich an eine alleg. Erklärung von Exod. XVI. 36. an.). Vergl. auch de septen. p. 1189. sq. u. qu. in Exod. II. 15. sq. und die Chère de agricult. p. 199.

33) De vit. contempl. p. 891. Vergl. auch ibid. p. 893.: *εἰώθασιν εὔχεσθαι — — ὑπὲρ τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν ὄγκου παντελῶς ἐπικουφισθεῖσαν ἐν τῷ ἑαυτῆς συνεδρίῳ καὶ βουλευτηρίῳ γενομένην ἀλήθειαν ἰχνηλατεῖν.*

34) S. 411. f.

Therapeuten eben als Repräsentanten desselben zu betrachten sind. Ehe wir aber zu Deren theilweisem Gegensatze den Essenern fortgehen, die wir bereits oben im Allgemeinen als Freunde des praktischen Lebens (d. h. nach den Begriffen des jüdischen Alexandrinismus) charakterisirten, müssen wir noch zwei Bemerkungen beifügen, die eine über das Alter der Therapeuten als Secte, die andere über einen Punkt in welchem es scheint, als gingen sie von Philo ab.

Die Frage nach dem Alter der Secte der Therapeuten ist doppelsinnig, oder hat vielmehr eigentlich gar keinen Sinn; denn strenge genommen mußten sie ihrem Wesen nach alsobald zusammentreten, als die alexandrinische Religionsphilosophie in ihren Zwecken bestimmt erkannt und consequent festgehalten ward. [35]) So könnten denn wol die Gedichte und Werke der Urheber der Secte [36]) auf das 2. und 3. Jahrh. v. Chr. oder auf die Anfangsepoche des jüdischen Alexandrinismus überhaupt zurückzuführen sein. [37]) Wenn aber die besondern Ceremonien eingeführt worden seien, die allerdings nicht nothwendig mit dem Wesen des Alexandrinismus zusammenhangen, [38]) ist schlechthin unbestimmbar und kann nur vermuthungsweise eben auch für jene ersten Zeiten festgestellt werden, da doch schon in ihnen, so weit wir sie kennen, die Elemente für einen solchen Verein sich vorfanden und kein entscheidender Anstoß dazu, soviel bekannt, in der spätern Zeit hinzutrat, auch bereits Philo die Stifter der Secte ins Alterthum hinauf-

---

35) Wie denn auch Diejenigen, welche sich dem beschaulichen Leben widmeten, auch ohne daß sie gerade der Secte einverleibt waren, θεωρητικοὶ und θεραπευταὶ von Philo genannt werden s. oben S. 411.

36) De vita contempl. p. 893.: ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον., p. 901.: ἀρχαῖός τις τῶν πάλαι ποιητῶν.

37) S. den Anfang des 3. Buchs.

38) Daher gelten sie auch eben als Secte αἵρεσις p. 893.

ſtellt. Weiter darf man hierin nicht gehen. Denn wenn man auch beweiſen möchte, daß Pſeudoſalomo in ſeiner Weisheit XVI. 26. — 29. auf den Gebrauch mit Sonnenaufgang zu beten hingewieſen und ſich ſchon deßhalb als Theilnehmer dieſer Secte geäußert habe: [39]) ſo würde man hierdurch immer Nichts gewinnen, indem auch die Zeit des Verfaſſers dieſes Buchs nicht viel über die chriſtl. Zeitrechnung hinausgeſetzt werden kann. [40])

Es kann endlich nicht unberührt bleiben, daß es den gewöhnlichen philoniſchen Behauptungen entgegenſtehe, wenn die Therapeuten wünſchten, daß die Jüngern bereits ihren Vereinen beiträten, ja, das Alter, wie wir oben anführten, nicht ſowol nach phyſiſchen Jahren als nach der Dauer des Aufenthalts in ihrer Verbindung maßen. [41]) Wir haben zu ſeiner Zeit geſehen, wie Philo darauf dringt, daß vor dem beſchaulichen Leben das praktiſche geübt werden müſſe, ſo lange die Kräfte für letzteres vorhanden ſeien. [42]) Doch kann eine Ausgleichung des anſcheinlichen Widerſpruchs ſo ſchwer nicht fallen. Ich mache zu dieſem Behufe auf ein Doppeltes aufmerkſam. Vor Allem war ein ſolches Einſchieben des praktiſchen Lebens vor das theoretiſche, wie ſehr dadurch die Welt auch immer gewinnen

39) S. hierüber im 3. B. in den Unterſuchungen über die Apokryphen.

40) Uebrigens iſt natürlich mit dieſer geſchichtlichen Frage über das Alter der Secte die andere nicht zu verwechſeln, welches Alter dieſer Secte zugeſchrieben ward, oder welches ſie ſich ſelbſt zuſchrieb. Da ſie ſich aber eigentlich nicht als Secte betrachtete, ſondern ſich nur für eine treue Durchführung der moſaiſchen Ethik hielt: ſo mußte ſie ſich conſequenter Weiſe ſogar als dem Moſes ſelbſt coätan vorkommen. Dieß in Betreff der Eſſener Fragm. opp. M. II. p. 632.

41) De vit. cont. p. 899.

42) Gegen dergleichen ſtarre Theoretiker polemiſirt Philo quod omn. prob. lib. p. 879., indem er die praktiſchen Eſſener in Schutz nehmen will. Er ſagt, Dieß ſei nothwendig ἐπειδὴ τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς οὐκ οἴονταί τινες εἶναι τελείας, ἀλλ' ἄχρι συναυξήσεως καὶ ἐπιδόσεως αὐτὸ μόνον ἵστασθαι.

nen mochte, doch in Wahrheit nur durch ein unbewußtes Widerstreben des bessern ethischen Gefühls gegen die Principien dieser Philosophie, keineswegs aber durch diese selbst erzeugt. Der Alexandrinismus fand in der Anschauung Gottes die höchste Vollkommenheit und Seligkeit; und da kein Gesetz in der Welt den Menschen verpflichten kann auf letztere zu verzichten: so untergrub er schlechthin den Grund, auf dem die Verpflichtung zu einem praktischen Leben hätte ruhen können; denn Anschauung und Praxis standen so wenig in Causalverbindung, daß sie einander widerstritten. [43])

Steht nun aber an sich schon das praktische Leben von alexandrinischen Principien aus gesehen außerhalb der ethischen Postulate; so läßt sich auch sonst recht klar einsehen, wie Diejenigen, welche einmal ein beschauliches Leben führten, im geistigen Hochmuthe (der niemals ruht, wo man niedere und höhere Tugend scheidet und letztere für sich zu gewinnen sucht oder gewonnen zu haben meint, und desto weniger ruht, je mehr man dabei wider irdischen Hochmuth eifert) das praktische Leben vollends ganz in Schatten stellten und von ihm absahen. Wird doch Philo selbst in seinem lobenden Eifer so weit hingerissen, auch dieser Sitte der Secte nicht nur nicht zu widersprechen, sondern ihrer sogar lobend zu gedenken. [44])

Wenn nun dagegen ein praktisches Leben selbst nach der Forderung und der Idee der Alexandriner in Wahrheit geübt ward: so entfremdete dieß keineswegs seinem Wesen nach, wie es bei den beschaulichen Therapeuten der Fall war, von dem größern Kreise der menschlichen Gesellschaft, verlangte vielmehr ein Wirken für dieselbe und empfahl mithin eher das Leben in ihr; denn als Zweck seiner Thätigkeitsrichtung schwebte, wie wir sahen, dem Praktiker kein anderer vor, als seine Kräfte zum Nutzen der Welt zu verwenden, vor Allem hierbei dahin zu trachten, eben in diesem Zusammensein und Wirken mit andern Menschen dieselben von der Nichtigkeit des irdischen

43) S. oben S. 410. ff. besonders 417.

44) S. oben S. 456.

und von der ewigen Wahrheit und Seligkeit des geistig-göttlichen Lebens zu überzeugen und zu dem Entschlusse zu begeistern, sich von jenem immer entschiedener loszusagen und sich diesem zu nähern (kurz ein allgemeines Gottesreich möglichst zu fördern), oder sich doch wenigstens gegen den Vorwurf eines trägen Lebens zu rechtfertigen. Zwar einen bedeutenden Einfluß auf die ganze Gestaltung des Lebens mußte die alexandrinische Religionsphilosophie, war sie anders Herzens- und Ueberzeugungssache, auch dann noch üben, indem sich streng genommen nichts verändert hatte, als der Umfang unfreier und mithin der Entschuldigung fähiger Sünde, welchen die Therapeuten nur auf die physisch-unumgänglichen Berührungen mit der sinnlichen Welt beschränkten, während sie die Praktiker auch auf denjenigen Verkehr mit der Sinnenwelt überdehnten, der durch das ihnen vorgesteckte Ziel bedingt ward. Das Sinnliche also auch etwa als Selbstzweck zu betrachten oder gar den geistigen Gütern aufzuopfern, nur um sich in den Besitz jener zu setzen, mußte ihnen eben so verächtlich erscheinen, als Dieß überhaupt bei jedem Alexandriner der natürliche Fall war. Reichthum als solcher konnte für sie keinen Werth haben und einige Stände der menschlichen Gesellschaft, die sich eben nur um diesen, entweder mit völliger Vernachlässigung der geistigen Ausbildung, oder gar in bestimmtem Gegensatze gegen eine solche, bewegten, mußten ihnen zuwider sein. Allein alles Dieß schied sie noch so wenig von den übrigen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft aus, daß sie ihre Principien vielmehr unter denselben festhielten. Wie die höchste Tugend der Therapeuten nur in der möglichsten Einsamkeit zu erreichen stand: so die der Praktiker nur im Kreise der Menschen.

Daher findet sich denn auch in Aegypten keine besondere Gesellschaft oder Secte, die, als die praktische, den Therapeuten, als den Theoretikern, entgegenzustellen wäre. Nicht als ob es an dergleichen Praktikern gefehlt hätte, wie sich ja Philo selbst in diese Anzahl stellt [45]) und auch die Skizze eines solchen Lebens

45) De speciall. legg. p. 776.

überhaupt auf Mehre schließen läßt, welche sie charakterisirt: aber sie traten nicht in eine besondere durch ähnlich-auszeichnende Ceremonien wie etwa die der Therapeuten geschiedene Gesellschaft zusammen, weil sie sich eben nicht bestimmt genug von den übrigen Klassen der menschlichen Gesellschaft trennten, namentlich in Aegypten, wo eine asketische Richtung überhaupt mehr vorwaltete. Auch mochte vielleicht aus gleichem Grunde die größere Mehrzahl Derer, die wirklich einer vollkommenen Durchführung solcher Grundsätze fähig war, mit Uebersprin-gung der Praktiker, sich zu den Therapeuten wenden.

Anders dagegen gestalteten sich die Dinge als die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie mit ihren Grundsätzen und Forderungen auch anderwärts und namentlich in Palästina und Syrien bekannt und zum Theil gebilligt ward. Wann dieser Uebergang geschah, durch welche Mittelursachen er vorbereitet und gefördert wurde ist uns unbekannt. Nur so viel möch-te als sichere Thatsache dastehen, daß in keinem schriftstelleri-schen Erzeugnisse Palästina's, was über die Hälfte des 2. Jahrh. v. Ch. zu stellen ist, einige Kenntniß des Alexandrinis-mus gefunden wird, [46]) wenn nicht anders fremde Einwir-kung, wie z. B. in dem Buche des Siraciden die des Ueber-setzers, dieselbe erst hineintrug. [47]) Nach der Mitte des 2. Jahrh. aber tritt die alexandrinische, vergeistigende Richtung auch in Palästina immer schärfer und weitverbreiteter hervor. Und was Wunder? Religionsphilosophische Studien pflegen noch seltener als die anderweit wissenschaftlichen unter einem stürmischen Himmel zu gedeihen, vielmehr stellt sich der rohen Gewalt, die wider religiöse Ueberzeugung anstrebt, gewöhn-

---

46) Man müßte denn etwa mit Olshausen (Ein Wort über tie-fern Schriftsinn, Königsb. 1824. 8. S. 26. ff.) und Hart-mann (Die enge Verbindung des A. T. mit dem N., Ham-burg 1831. 8. S. 540.) die fabelhafte Person des Eleazar bei Aristeas figuriren lassen. S. hierüber die Untersuch. üb. Aristeas im 3. B.

47) S. hierüber B. 3., in den Untersuchungen über die Apokryphen.

lich, weil natürlich, das eigensinnigste Festhalten am Buchstaben derselben entgegen. So mochte sich denn auch, so lange die Könige Syriens und Aegyptens gleichsam wetteifernd die politische wie die religiöse Selbstständigkeit Palästina's zu vernichten strebten, hier für Aegyptens Studien wenig Muße und Liebe finden und dann erst, nachdem der Grund, welcher der Philosophie unterliegen sollte, der Glaube der Väter selbst, gesichert war, mochte Fortbau auf demselben überhaupt versucht und die Mittel hierzu aus dem nun befreundeten Aegypten entnommen werden. Wenn der Enkel des Siraciden um jene Zeit nach Aegypten reis'te und dort Spuren keiner geringen Bildung traf, die er dann auch mit sich nach Palästina nahm:[48]) so mochte Dieß allerdings auch von Andern geschehen; theils auch von Alexandrinern (wie späterhin durch Apollos) alexandrinische Ansichten im Auslande verbreitet worden sein. Indeß muß ich gestehen, daß ich jene geschichtliche Notiz, die man hierbei, so viel ich weiß, unbeachtet gelassen hat, für wichtiger halte, als die einzelnen Beispiele, die man aus den Talmudisten für eine Vereinigung beider Länder in philosophischer Rücksicht beigebracht hat;[49]) nicht nur, weil sie besser beglaubigt ist, auch etwas höher hinaufführt, als diese, sondern weil sie auch darauf hinzudeuten scheint, daß dieser gelehrte Enkel des Siraciden wider Erwarten solche Meister der Bildung in Aegypten gefunden habe,[50]) woraus denn zugleich hervorginge, daß zu dieser Zeit die höhere Bildung der ägyptischen Juden nicht nur ihrem Gehalte, sondern auch ihrer Existenz nach selbst den gelehrten palästinensischen Juden unbekannt war. Um diese Zeit, also nach der Mitte des 2. Jahrh. v. Ch., scheint nun auch von Jose-

48) S. ebendas. und den griech. Prolog zum B. Sirach's.

49) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 349.

50) Im Prologe zu der Uebersetzung der Weisheit des Siraciden heißt es: ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθείς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρόνισας οὐκ ὀλίγον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον.

phus der Ursprung der Secte [51]) der Essener [52]) gesetzt zu werden, [53]) welche sich nach Philo, wie auch nach

---

51) αἵρεσις, τάγμα Jos. bell. Jud. II. 8. §. 3.

52) Die vornehmsten Quellen über sie: Philo in s. B. quod omnis probus liber und in einem bei Eusebius aufbehaltenen Fragmente aus der Apologie für die Juden (s. Euseb. P. E. VIII. 11. p. 379. sqq. und Mang. fragm. T. II. p. 632. sq.), Josephus (der früher wenn schon nur in den niedern Graden selbst Essener war s. de vita sua §. 2., was neulich mit Unrecht geläugnet von Credner a. a. O. II. p. 215.) bell. Jud. II. 8. §§. 2—13. Ant. XIII. 5. §. 9. XV. 10. §§. 4. 5. XVIII. 1. §§. 2—6. (Er hatte auch nach dem Zeugnisse des Porphyr. de abstin. edit. de Rhoer. p. 331. im 2. Abschnitte s. Rede an die Griechen von den Essenern gehandelt, doch besitzen wir diese nicht mehr.) Plinius hist. nat. V. 15. (sehr kurz, doch nicht ganz ohne Eigenthümliches). Die Uebrigen sind eigentlich schon als keine Quellen zu achten, so Solinus polyhist. 35. 7—12. (ungenau aus Plinius). Porphyr. l. l. (fast nur aus Josephus, auf den er sich auch beruft) u. A. Sie geben nichts Eigenthümliches. Auch Dio hatte über sie berichtet und sie gelobt (s. Synes. in Dion. p. 39. edit. Lutet. 1612. fol.). Die Hülfsschriften s. Note 2. dies. Kap.'s. Ueber die Etymologien s. Nic. Serrarius in Trigland. l. l. I. p. 107., Scaliger ibid. p. 421. sqq. cl. p. 459. sqq. und Bellermann a. a. O. S. 7. ff., der 14 verschiedene Ansichten hierüber beibringt.

53) Er gedenkt ihrer zuerst Ant. XIII. 5. §. 9., wo er die Geschichtserzählung unterbricht, um die Bemerkung beizufügen: κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß nur chronologische Gründe angenommen werden können, warum diese Notiz gerade hier beigebracht ward. Dieß würde aber nicht auf das Jahr 170 oder 166 v. Ch. fallen (wie Gfrörer a. a. O. II. S. 347. und Bellermann a. a. O. S. 20. will), da in der nächsten Umgebung über die Gesandtschaft Jonathan's an die Lakedämonier und über den Tod Jonathan's Einiges beigefügt ist, Jonathan aber erst 161 Hoherpriester ward und 143 starb. Eher um letztere Zeit herum (κατὰ τ. χ. τ.) konnte also das bekannt Werden der Essener zu setzen sein. Ant. XVIII. 1. §. 2. sagt er zwar: Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων ἦτε τῶν Ἐσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων· τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι λεγόμενοι. Indeß muß immer jene be-

Josephus, um die Zeit der Geburt Jesu herum in Palästina und Syrien [54]) auf die Zahl von ungefähr 4000 beliefen [55]) und nach des ersteren Zeugnisse praktische Philosophen waren. [56]) Auch tragen sie nach Allem, was wir von ihnen wissen, die wesentlichen Merkmale alexandrinischer Praktiker, d. h. sie blieben neben den alexandrinisch-religionsphilosophischen Ansichten in einer engern werkthätigen Verbindung mit der Welt, welche sie jedoch immer möglichst jenen anzupassen suchten. Indessen streiften sie doch auch wieder, wie Dieß kaum anders sein konnte, da sie als ihr Endziel, gleich den übrigen Alexandrinern, doch immer endlich das beschauliche Leben anstreben sollten, in dieses über, ohne daß die scharfe Gränze, welche Philo zwischen diesen beiden Lebensgattungen zog, auch gleich scharf gehalten worden wäre, wodurch sich nicht nur einige widersprechende Nachrichten über sie ausgleichen lassen, sondern es auch leichter erklärbar wird, wie sie sich als besondere Secte mit eigenthümlichen, den der Therapeuten sich nähernden, Ceremonien constatiren konnten, obschon sie auch als reine Praktiker im alexandrinischen Sinne sich in Palästina bestimmter aus den gewöhnlichen Kreisen des Volks ausgeschieden haben möchten, als es in Aegypten der Fall ge-

---

stimmte Angabe dieser unbestimmtern vorgezogen werden, zumal da Josephus, wenn er nicht sowol selbst die Zeit des Ursprungs der Secten geschichtlich bestimmen, als vielmehr die Ansichten letzterer über diese angeben wollte, allerdings ein weit höheres Alter angeben mußte, indem sich eigentlich keine als bestimmte eigenthümliche Secte, sondern alle als Schüler des Moses betrachten wollten. Hierin findet auch die Stelle des Plinius a. a. O. (die Solinus ausschrieb) ihr Licht, nach welcher diese gens per saeculorum millia aeterna est.

54) Diese Worte nach Philo quod omn. prob. lib. p. 876., wenn nicht statt der Worte *Παλαιστίνη καὶ Συρία* zu lesen sein sollte *Παλαιστίνη Συρίας* wie Viger. ad Euseb. H. E. VIII. 12. vermuthet, da Palästina zu der Provinz Syrien geschlagen war.

55) Vergl. Philo l. l., Jos. Ant. XVIII. 2. §. 5.

56) S. oben Note 3.

wesen wäre. Dagegen bildete sich in natürlichem Gegensatze hierzu eine strenge, therapeutische Partei, wie sie in Aegypten vorlag, in Palästina nicht durch, indem dort, wo ja auch das Vaterland dieser philosophischen Grundsätze war, die klimatische Eigenthümlichkeit des Landes zur vollendeten Durchführung derselben im Leben fördernd hinzutrat, während hier, wo schon weniger natürliche Neigung zur strengsten Askese vorlag, Grundsatz und Leben einen Kampf kämpften, in welchem schwerer ein entscheidender Sieg zu erlangen stand.

Diese vorausgeschickten Bemerkungen werden nun, hoffe ich, die Mittheilungen über die Essener aus dem rechten Standpunkte erkennen lassen, die wir besonders aus Philo und Josephus (die unverhältnißmäßig glaubwürdigsten Zeugen über sie) wiedergeben. In rückwirkender Kraft werden sie aber auch wol jene Bemerkungen selbst, in wie weit sie auf geschichtlichen Voraussetzungen beruhen, belegen.

Schon über den Ort, an welchem sich unsre palästinensisch-syrischen Essener aufgehalten haben sollen, sind unsre Gewährsmänner nicht einverstanden. Einige berichten, daß sie sich in vielen Städten zahlreich aufgehalten hätten, [57]) während Andere sie ausschließlich in einsamen Dörfern wohnen lassen. [58]) Plinius nennt sogar als ihren bestimmten Aufenthaltsort (gleichsam im Gegenbilde zu dem Maria der Therapeuten) eine Gegend um das todte Meer. [59]) Mit

57) Jos. B. J. II. 8. §. 4.: *μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί.* s. Phil. in der im Fragment enthaltenen apolog. pro Jud. bei Euseb. P. E. VIII. 11. p. 389. (Fragm. Mang. T. II. p. 632.): *οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.*

58) Ph. qd. omn. prob. sit lib. p. 876.: *οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας.*

59) Hist. natur. V. 17.: Ab occidente (lacus) litora Esseni fugiunt usque qua nocent. Bellermann (a. a. O. S. 111. Note) hat Recht, wenn er die letztern Worte auf die schädlichen Aus-

Gfrörer [60]) dieſe widerſprechenden Nachrichten dadurch zu vereinigen, daß Joſephus (a. erwähnten O.) einen Verwalter (κηδεμών) in jeder Stadt, auf welche ſich der Einfluß des Ordens erſtreckte, ausdrücklich dazu beſtimmt werden läßt, für die Kleider und Bedürfniſſe der reiſenden Eſſener zu ſorgen, woraus Beides erhelle, das Eine, daß in Städten nicht mehre Eſſener gelebt hätten, weil ſie bei ihrer ſonſt gerühmten Gaſtfreundſchaft keines beſondern Verwalters bedurft, und das Andere, daß doch in vielen Städten Eſſener wirklich gelebt hätten, entſpricht weder den Worten der Quellen, die in jeder (Ordens-) Stadt viele wohnen laſſen, noch iſt es im eſſeniſchen Geiſte gehalten; denn indem jeder Einzelne von dem gemeinſchaftlichen κηδεμών ſeine Bedürfniſſe erhielt (wovon gleich ein Mehres), war es ihnen bei aller Gaſtfreundſchaft, mit welcher ſie die Fremden beherbergten, weder leicht möglich, noch war es auch irgend wie nothwendig, dieſe mit Kleidern und andern nothwendigen Bedürfniſſen (ἐπιτηδείοις) zu verſehen, da eben hierzu der κηδεμών beſtellt war. Vielmehr möchte ich glauben, daß dieſe verſchiedenen Nachrichten auch wirklich verſchiedene Colonien der Eſſener im Auge hatten, von denen einige, das praktiſche Leben im weitern Sinne (d. h. ausgedehnt auf den größern Kreis der menſchlichen Geſellſchaft) faſſend, auch einen für daſſelbe geſchicktern Aufenthalt in Städten wählten, während Andere, die ſich der Theorie mehr zuneigten (obſchon auch wie alle Eſſener praktiſch-thätig) in der ununterbrochenen Stille der Einſamkeit den Bedürfniſſen des Verſtandes und Herzens am vollkommenſten genügen zu können meinten. Als

dünſtungen des Sees bezieht (ſ. eine ähnliche Rückſicht der Therapeuten oben S. 446.). Jedenfalls denkt man hieran zunächſt. Hätte Plinius, wie Claud. Salmaſius (Plinian. exercitatt. in C. Jul. Solini Polyhistora. Traj. ad Rhen. 1689. fol. T. I. p. 430. sqq. vorzüglich 432.) wollte, im Sinne gehabt, daß die Eſſener im Wunſche dem öftern Umgange mit Ungebildetern zu entgehen die nächſten Ufer des Sees gemieden hätten: ſo hätte er Dieß andeuten müſſen.

60) A. a. O. II. S. 300.

Grund, weßhalb sie die Städte mieden, gaben die Betreffenden nach Philo, ganz ähnlich den Therapeuten, die übeln Sitten derselben an. [61])

Diese Verschiedenheit übte jedoch keinen Einfluß dahin, daß sie von dem eigentlichen Charakter alexandrinischer Praktiker abgewichen wären und nicht etwa die Enthaltsamkeit vom sinnlichen Vergnügen, oder vielmehr die Vermeidung aller Berührungen mit dem Irdischen als die wahre Tugend angestrebt, oder diese nicht in so weit eingeschränkt hätten, als eine in die Welt eingreifende Thätigkeit eine solche Berührung herbeiführte. Wenigstens werden uns die hierüber von Josephus namentlich (der uns zum öftern auf die Differenzen der Essener unter sich selbst aufmerksam macht) aufbehaltenen Nachrichten im Allgemeinen, ohne in dieser Rücksicht störende Einschränkung mitgetheilt.

Zuerst über die Enthaltsamkeit sagt er de bello Jud. II. 8. §. 2.: „Diese Essener meiden das Vergnügen als etwas Böses und halten es für etwas Gutes den Leidenschaften nicht zu unterliegen. [62]) Die Ehe verachten sie (*γάμου ὑπεροψίαν παρ' αὐτοῖς*), dagegen nehmen sie fremde Kinder auf, wenn sie noch für den Unterricht empfänglich sind, halten sie wie ihre leiblichen Nachkommen und prägen auf sie ihre Sitten über. Auf die Ehe aber und die aus ihr zu erzielende Nachkommenschaft geben sie Nichts, scheuen sich vielmehr vor den Ausschweifungen der Frauen und sind überzeugt, daß keine die Treue gegen Einen Mann hält." Ja, ihr Widerwille gegen allen Luxus ging so weit (§. 3.), daß sie selbst den Gebrauch des Oels, eben weil sie ihn für ein Zeichen der Ueppigkeit hielten, zugleich auch für verunreinigend und eine dürftige nament-

61) Phil. qd. omn. prob. s. lib. p. 867. cl. l. de vit. cont. p. 891.

62) *τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι*, vergl. Phil. fragm. Mang. T. II. p. 633. Er nennt sie *ὀλιγοδείας ἐραστὰς, πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρεπομένους.*

lich weiße Kleidung für das schönste Gewand achteten, das sie denn auch nicht eher ablegten, bis es durch die Zeit abgenutzt war (§. 4.). Es ist in diesem Allen (mit Ausnahme des unwesentlichen Auferziehens fremder Kinder) Nichts enthalten, was uns nicht in ähnlicher Weise von den Therapeuten berichtet wäre. Und in Wahrheit sollten auch die Praktiker eben so wenig wie die Theoretiker die Reize des sinnlichen Vergnügens oder auch die Qual des körperlichen Schmerzes, [63]) so weit möglich, einer geistigen Theilnahme werth achten.

Da aber doch jene neben der unabweisbaren Nothwendigkeit der Natur, die bei den Therapeuten allein galt, noch einen andern Bewegungsgrund hatten, mit dem Sinnlichen in Berührung zu treten, nämlich die von ihnen anerkannte Verpflichtung ihre physischen und geistigen Kräfte auch zum Vortheile ihrer Mitmenschen zu benutzen: so war es schlechthin nothwendig, daß wenn auch die Therapeuten und Essener über die Vortrefflichkeit des Ausscheidens vom Sinnlichen in thesi ganz gleich dachten, sich diese doch in praxi in einigen Stücken verschieden modificirte.

Dieß war schon in Ansehung der Meinungen über die Zulässigkeit der Ehe bemerkbar. Bei den Therapeuten konnte über sie nur Ein Urtheil sein. Alle Veranlassung zu ihr erlosch mit dem Eintritte in diese Verbindung; der Zweck dieser hob den Zweck jener auf; der Genuß des sinnlichen Vergnügens in dieser war in jener nicht mehr nothwendig, mithin sündlich. Anders mußten oder konnten doch die Praktiker denken.

---

63) Beides war natürlich verbunden. Schmerz wie Vergnügen gründete sich auf ungehörige Theilnahme des Geistigen am Körperlichen und mußte überwunden werden. Auch wurde Letzteres, wie wir in der Darstellung der philon. Lehre bereits bemerkten (s. S. 399. ff.), von Philo angedeutet, doch findet sich die vornehmlichste speculative Durchführung dieser Behauptung in dem (im 3. Buche dies. Darst.) näher zu beleuchtenden sog. 4. Buche der Makkabäer περὶ τοῦ σώφρονος ἢ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Daß die Essener diesen Gleichmuth öfter an den Tag gelegt hätten, wird rühmlich erwähnt von Jos. B. J. II. 8. §. 10.

Auch das Vermögen der Fortpflanzung konnte ihnen nicht ohne Ursache von der göttlichen Weisheit dem menschlichen Geschlechte verliehen erscheinen; sie konnten hierin die Verpflichtung zur Ehe finden, mit welcher sich nun freilich auf der andern Seite die alexandrinische Ueberzeugung seltsam durchkreuzte, daß das menschliche Leben überhaupt ein Fall höherer Geister sei: so daß es von diesem Standpunkte aus angesehen natürlich wünschenswerth war, den Jammer des Menschenlebens nicht willkührlich noch weiter auszudehnen.

Eben diese Kämpfe für und wider die Ehe aus alexandrinisch-praktischen Principien mochten neben der ehelosen auch einer andern Partei den Ursprung gegeben haben, die zwar die Ehe billigte und vollzog, aber immer auch nur so, daß sie das sinnliche Vergnügen derselben als eine unwillkommene, möglichst einzuschränkende Zugabe dabei betrachtete. Von dieser Partei spricht Joseph.[64]) l. l. §. 3.: „Es gibt auch noch eine andere Klasse Essener, die zwar sonst in der Lebensart, in den Sitten und Gebräuchen mit den übrigen übereinstimmt, sich aber in Betreff der Ehe von ihnen absondert; denn sie meinen, daß Diejenigen, welche sich nicht verheirathen, sich um den größten Theil ihres Lebens (nämlich des Lebens in der Nachkommenschaft) bringen, ja, daß, wenn Alle so dächten, das menschliche Geschlecht im kürzesten Zeitraume gar untergehen würde — — —. Mit Schwangern aber haben sie keine Gemeinschaft und beweisen eben hiermit, daß sie nicht des Vergnügens halber heirathen, sondern weil sie Kinder zu haben wünschen."

---

64) Weniger genau ist hierin Philo, der so vorzüglich wichtig auch sein Zeugniß über die ägypt. Therapeuten ist, auf gleiches Ansehen mit Josephus (dem frühern Essener) bei Relation über die palästinensischen Essener nicht zählen darf. Er sagt in seiner apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 633.: *Ἐσσαίων γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα*, fügt aber gleich darauf einen ähnlichen Grund der Ehelosigkeit der Essener an wie Josephus in der obenerwähnten St.

Bestimmter noch, weil nothwendiger durch ihre Principien veranlaßt, doch eben deßhalb gleichfalls nur in praxi, nicht in thesi unterschieden sich die Essener von den Therapeuten in Betreff der Meinungen über den Werth und Gebrauch des Reichthums. Beide, auch die Essener,[65]) verachteten ihn, aber nur die Therapeuten entäußerten sich desselben. Sie, die sich völlig loszuscheiden suchten von Allem, was nur Sinnliches hieß und sich in dem möglichst-ununterbrochenen Umgange mit dem Göttlichen selig fühlten, bedurften sein nicht. Die glückliche Natur, in deren Schoß sie sich zurückzogen, bot ihnen die einfachen Bedürfnisse unentgeldlich dar, die das Leben dürftig erhielten, und Dieß war auch Alles, was sie von der Natur begehrten. Den Essenern dagegen waren die Güter doch immer als Mittel ihre gemeinschaftlichen Zwecke zu fördern wichtig, aber eben deßhalb nur ein gemeinschaftliches Gut; Privateigenthum würde auch besondere Vorliebe zu den sinnlichen Gütern und Vergnügen über sie im Hintergrunde haben durchblicken lassen. Die Gemeinschaft der Güter bewies, daß sie ihnen eben nur als Mittel für gemeinschaftliche Zwecke Werth hatten. Auch hierüber spricht sich unser wichtigster Zeuge Josephus [66]) näher aus:

„Die Essener", sagt er, „sind Verächter des Reichthums und es findet bei ihnen eine verwunderungswürdige Gemeinschaft der Güter Statt. Da sieht man Keinen, der reicher als die Uebrigen wäre; denn nach einem Gesetze müssen Alle, die in diese Gesellschaft treten, ihr Vermögen dem Orden (τῷ τάγματι) übergeben, so daß unter ihnen weder die niedrigste Dürftigkeit, noch auch ein Ueberfluß des Reichthums hervortritt, da alles Eigenthum zusammengethan gleichsam nur Einen Besitz vieler Brüder ausmacht. — — — Ueber diese Gesammtcasse sind nun Aufseher (ἐπιμεληταί) bestellt, die nicht etwa dem besondern Vermögen aller Einzelnen vorstehen, son-

65) Jos. l. l. §. 3.: καταφρονηταὶ δὲ πλούτου.

66) De bello Jud. II. 8. §. 3.

dern ohne Unterschied für die Bedürfnisse Aller sorgen. Sie haben ferner nicht nur Eine Stadt inne, sondern in allen jüdischen Städten (ohne Unterschied) wohnen sie in größerer Anzahl. Und wenn nun von auswärts Ordensmitglieder kommen: so treten sie in gleiche Rechte ein und gehen zu Denen, die sie vordem niemals gesehen haben, als wären sie auf das Innigste befreundet. Deßwegen reisen sie auch ohne irgend etwas Anderes mitzunehmen als Waffen gegen Räuber. Aber in jeder Stadt ist denn nun auch ein Ordensverwalter (κηδεμὼν τοῦ τάγματος) ausdrücklich für die Fremden bestellt, der sie mit Kleidern und sonstigen Bedürfnissen versieht — — —. Auch kaufen und verkaufen sie Nichts unter einander, sondern Jeder gibt Das, was er hat, Dem, der es bedarf und nimmt wieder von Diesem, was ihm nöthig ist. Aber auch ohne, daß sie Etwas dafür geben können sie nehmen, was sie nur immer wollen." [67])

Es ist bei diesem Eigenthumsverhältnisse, welches auch in der neuesten Zeit wieder einige, wol nun gleichfalls verschollene, Anklänge gefunden hat, immer der Standpunkt festzuhalten, daß Jeder, was er nur immer besaß, nur als ein von der Gesellschaft geliehenes Gut betrachten durfte, welches er gleichsam als Unterverwalter derselben entweder selbst verbrauchte, oder wenn er dessen zunächst selbst nicht mehr bedurfte, im Interesse der Gesellschaft weiter verwandte. So konnten die einzelnen Mitglieder ihre Besitzthümer unter einander verwechseln und verschenken, konnten selbst mit Einigem den fremden Brüdern beispringen, ohne daß jedoch deßhalb der Fremdenverwalter zu entbehren gewesen wäre; konnten würdige Arme (Nichtessener) unterstützen, ohne jedoch an ihre Verwandten in Ermangelung besonderer Erlaubniß ihrer Obern Etwas verschenken zu dürfen, weil hier zu leicht Privatinteresse gegen das Interesse der Gesellschaft auftreten konnte, während

67) Diese Gütergemeinschaft beschreibt auf ähnliche Weise Philo in apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 632. und qd. omn. prob. lib. p. 878.

Arme überhaupt zu unterstützen auch im Interesse des Ordens, der der Welt seine Kräfte widmen wollte, an sich liegen mußte. [68])

Dieß mag über die Askese der Essener genug gesagt sein. Es wird einleuchten, wie sie von dem zum Theil höhern Principe der Thätigkeit geregelt ward. Daß sich nun aber auch nach diesem ihr gewöhnliches Leben ganz anders als bei den Therapeuten gestalten mußte war mit ihm zugleich gegeben. Während sich die beschaulichen Philosophen von dem Morgengebete bei Sonnenaufgang, bis sie die sinkende Sonne zum Abendgebete rief mit der Philosophie, d. h. mit der Betrachtung des Göttlichen beschäftigten und auch nur einen kleinen Theil der Nacht auf die Stillung der körperlichen Bedürfnisse wandten um dem Geistigen so viel Zeit und Kräfte zuzuwenden als nur möglich; ein Leben, welches nur durch die wenigen besonders zu feiernden (oben näher erwähnten) Feste etwas unterbrochen ward: trug der Essener Tagewerk, wie es Josephus und Philo schildern, zwar mehre verwandte Züge, trat jedoch auch vor Allem durch eine täglich-thätige Beschäftigung in eine der Differenz der Principien angemessene Ferne von ihnen.

„Auf eine eigenthümliche Weise verehren sie auch ferner die Gottheit," sagt **Joseph. l. l. §. 5.** „Bevor sich nämlich die Sonne erhebt [69]) reden sie von Nichts, was das gewöhnliche Leben berührt (*βεβήλων οὐδέν*), vielmehr richten sie einige von den Vätern ererbte Gebete an sie, gleichsam als flehten sie sie an, daß sie sich erheben möge. Hierauf werden sie von ihren Vorstehern (*ἐπιμεληταὶ*) zu den künstlichen Be-

---

68) Jos. l. l. §. 6.: *βοηθεῖν τε γὰρ τοῖς ἀξίοις ὁπόταν δέωνται καὶ κατ' αὐτοὺς ἀφίενται καὶ τροφὰς ἀπορουμένοις ὀρέγειν· τὰς δὲ πρὸς τοὺς συγγενεῖς μεταδόσεις οὐκ ἔξεστι ποιεῖσθαι δίχα τῶν ἐπιτρόπων.*

69) Joseph. *ἀνασχεῖν*. Es möchte wol *ἀνίσχειν* zu lesen sein, welches Wort Philo gerade auch bei Erzählung der von den Therapeuten erwarteten Erhebung der Sonne öfters braucht. Vergl. de vita contempl. p. 893. und 903.

schäftigungen entlassen, [70]) die ein Jeder von ihnen versteht, und hier arbeiten sie dann hinter einander fort bis zur 5. (11.) Stunde. Hierauf kommen sie wieder an Einem Orte zusammen, umgürten sich mit reinen leinenen Gewändern und waschen sich mit kaltem Wasser den Leib. Nach dieser heiligen Reinigung (ἁγνεία) kommen sie wieder in einem besondern Gebäude zusammen, zu welchem keinem Andersdenkenden der Zutritt verstattet ist; sie selbst aber gehen gereinigt wie zu einem Heiligthume in dieses Speisegemach. Wann sie sich nun ruhig niedergesetzt haben: so theilt ihnen Der, welcher das Backwerk über sich hat, nach der Reihe die Brode zu und der Koch setzt Jedem eine Schüssel mit einem und demselben Gerichte vor. Vor der Mahlzeit betet erst noch der Priester (ὁ ἱερεύς) [71]) und Niemand darf vor diesem Gebete Etwas kosten. Nach eingenommener Mahlzeit wird wieder gebetet und so verehren sie im Anfange und am Ende Gott, als den Geber der Speise. Nachher legen sie die heiligen Kleider wieder ab und arbeiten bis zur Abenddämmerung. Dann setzen sie sich wieder auf gleiche Weise mit den Fremden, die etwa gekommen sein sollten, zum Abendessen. Kein Geräusch oder Geschrei stört jemals diesen Aufenthaltsort und nur Einer spricht abwechselnd um den Andern, eine Ruhe, welche Denen, die draußen sind (τοῖς ἔξωθεν, d. h. den noch nicht zu den heil. Mahlzeiten gelassenen Novizen) [72]) auf staunenerregende Geheimnisse hinzudeuten scheint. Die wahre Ursache derselben aber ist die durchgehende Nüchternheit und das Abmessen der Speise und des Tranks nur gerade bis zur Sättigung."

---

70) Mit welchem Eifer sie denselben oblagen, setzt Philo mit Mehrem aus einander in s. apol. pro Jud. fragm. Mg. II. p. 632. sq.

71) Wol nicht eben auf bestimmte Weise zu diesen heil. Functionen gleichsam Ordinirte, sondern Solche, denen dieß vermöge der Wahl, oder des Alters, oder sonst eines Vorzugs halber zugestanden worden war, wie ähnlich bei den Therapeuten.

72) S. §. 7. Ueber diese Novizen noch später Etwas.

So weit Josephus. Während er nun aber nur im Allgemeinen die Arbeitszeit der praktischen Alexandriner mit künstlichen Beschäftigungen zubringen läßt, belehrt uns Philo hierüber noch näher und gibt uns die historischen Belege für die eben nur auf Grund ihrer Principien hin ausgesprochene Behauptung an die Hand, daß wenn sie auch als praktische Philosophen es über sich gewinnen konnten zum Nutzen ihrer Mitmenschen theilweis auf den Genuß der Anschauung Gottes zu verzichten, in welcher sie doch, wie wir sahen, die höchste Seligkeit finden zu können meinten, Dieß doch auf keinen Fall in einer Weise geschehen konnte, die jener Bildung des Geistes geradehin zuwiderlief, indem ja immer noch andere Wege diesen Mittelzweck zu erreichen offen stehen mußten und sie demnach auf eine umgängliche und mithin durchaus sündliche Weise ihrem letzten Zwecke entgegengearbeitet haben würden. Dieß mußte sich auch in ihren Beschäftigungen äußern. Welches diese gewesen seien beschreibt Philo qd. omn. prob. sit lib. p. 876. sqq.: [73]) „Einige von ihnen bearbeiten das Land, Andere legen sich auf friedliche Künste und nützen so sich selbst und Denen, welche ihnen näher stehen, Silber und Gold legen sie nicht zu Schätzen zurück, noch erkaufen sie sich größere Landesstrecken um eigner Einkünfte willen, sondern sie bemühen sich bloß um die nothwendigen Bedürfnisse des Lebens und so sind sie allein fast unter allen Menschen ohne Eigenthum und ohne Besitz, [74]) mehr aus Streben darnach als aus Mißgunst des Glücks und sind doch in Wahrheit für die Reichsten zu achten, da Bedürfnißlosigkeit und Zufriedenheit ihnen für Reichthum

---

73) Vergl. auch Frag. Mang. T. II. p. 633.

74) Dieß darf jedoch nur in dem milden Sinne verstanden werden, in welchem etwa die Franziskaner ihr Gelübde vollkommener Armuth. Denn daß der Orden selbst Vermögen hatte und haben mußte, ergibt sich aus dem ganzen Zwecke desselben; aus dem oben gegebenen (s. S. 476. ff.) Zeugnisse des Josephus, ja, aus Philo selbst, vergl. die bald zu gebende Stelle p. 878. und apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 632.

thum gilt. Künstler zur Fertigung von Pfeilen, Wurfspießen, Schwerdtern, Helmen, Brustharnischen und Schildern wirst du nicht bei ihnen finden, auch keinen Waffenschmidt, Keinen, der sich mit dem Baue von Kriegsmaschienen abgäbe, oder sich auch nur überhaupt mit Etwas beschäftigte, was zum Kriege gehört, aber auch Keinen, der sich irgend einem, wenn schon friedlichen Geschäfte widmete, was verderblich wäre. Handel, Gastwirthschaft, Seewesen ist ihnen nicht einmal im Traume vorgekommen; denn sie wollen Nichts von alle Dem wissen, was zu Habsucht Veranlassung gibt. Sklaven gibt es bei ihnen auch nicht Einen; [75]) Alle sind frei und arbeiten für einander. Die Herrschaft verwerfen sie nicht nur, weil sie ungerechter Weise die Gleichheit Aller verletze, sondern auch weil sie, was sie für gottlos halten, eine Einrichtung der Natur aufhebt, welche Alle wie eine Mutter als wahre und leibliche Brüder erzeugt und ernährt, eine Verwandtschaft, welche die Hinterlist und Habsucht, die nach Vermögen strebt, erschüttert und statt Vertraulichkeit Entfernung, statt Freundschaft Haß erwirkt. Von der Philosophie überlassen sie den logischen Theil, als entbehrlich zur Erringung der Tugend, den Wortjägern, den physischen, als erhaben über die menschliche Natur Denen, die sich mit ihren Gedanken über ihren Horizont erheben wollen, ausgenommen in wie weit diese Untersuchungen über das Dasein Gottes und den Ursprung des Alls anstrebt; den moralischen aber betreiben sie mit großer Vorliebe, bedienen sich hierin der väterlichen Gesetze, die kein menschlicher Geist ohne göttliche Eingebung fassen könne, zu Lehrern und unterrichten sich in denselben zwar auch zu anderer Zeit, vornehmlich aber an den je siebenten Tagen."

So tritt denn die eigenthümliche Lebensweise der Essener in ein sehr natürliches Licht, sobald man sie von dem Standpunkte aus betrachtet, auf dem die alexandrinisirenden Juden standen, die sich ein praktisch-philosophisches Leben zur Auf-

75) Ganz ähnlich wie bei den Therapeuten s. oben S. 457.

gabe gestellt hatten. Daß nun aber in Wahrheit nicht andere dogmatische Unterlagen dieselben ins Leben gerufen haben, sondern eben dieser nach Palästina übergepflanzte Alexandrinismus, ist so klar als Dieß bei den Therapeuten nur immer der Fall sein kann. Auch hierfür würde schon die bewundernde Hochachtung, die Philo ihnen zollte (ob er sie schon sich selbst treu den Therapeuten unterordnet), [76]) ein im Allgemeinen gültiges Zeugniß ablegen, ferner würden auch für sie eigenthümliche philosophische Principien, die sonst solche besondere Lebensweise erzeugt hätten, historisch nicht nachgewiesen werden können; aber wir sind auch bei Kenntniß einiger dogmatischen Lehrsätze dieser Secte in den Stand gesetzt die dogmatische Abhängigkeit derselben von alexandrinischen Lehrsätzen ins Einzelne gehend nachzuweisen.

So war ihr eben berührtes Urtheil über den Werth und den Gegenstand der Philosophie dem des Philo entsprechend. Auch er hielt den logischen Theil der Philosophie für an sich unnütz, d. h. zur Erreichung der Tugend entbehrlich. Indessen würde er sich doch gerade in diesem Punkte etwas anders als die Essener geäußert haben. Denn wenn auch der logische Theil an sich der Wahrheit Nichts nützte: so verhinderte er doch manchen nachtheiligen Einfluß der Den, welcher unter den Menschen leben sollte, leicht treffen konnte. Der ungebildete Fromme (nach den Gesetzesgencalogien Abel) ging gegen den gebildeten Bösewicht (Kain) nur allzuleicht unter, und wenn er auch Denen, die sich von aller menschlichen Gesellschaft lossagten, nur sich, ihrer Frömmigkeit und ihrem Gotte lebten, also Gegner weder suchten, noch ihnen Stand halten wollten,

---

76) Indem er von der Beschreibung der Essener im B. qd. omnis probus liber zu der der Therapeuten im B. de vita contemplat. übergeht, nennt er die Essener in letzterem B. p. 889.: ἐν ἅπασιν ἢ τὸ γοῦν ῥητορικώτερον εἰπεῖν τοῖς πλείστοις μέρεσι διενεγκόντες, während er gleich drauf von den Therapeuten behauptet, daß ihre Vorzüge der trefflichste Redner zu schildern nicht vermöge.

den logischen Theil der Philosophie als eine unbrauchbare, ja, schädliche Waffe nicht in die Hände gegeben wissen wollte: [77]) so befand sich doch der praktische Philosoph gerade in dem entgegengesetzten Falle und Philo rühmte sich daher als solcher auch dieser Kenntnisse. Allein es ist doch hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß die Berührung mit Menschen in Alexandrien eine ganz andere war, als in Palästina. Die Gegner der alexandrinisirenden Juden in Alexandrien selbst pflegten Gebildete und Gelehrte zu sein. Diesen gegenüber Etwas auszurichten, abwehrend oder gar gewinnend, war allgemeine und dialektische Bildung ganz unentbehrlich. In Palästina dagegen traf sie meist, wo überhaupt Mißbilligung, unbedingter Haß, Verachtung und Verfolgung, denen Dialektik, wie später ja selbst die göttliche Rede und Wahrheit Jesu, umsonst entgegengetreten sein würde, wo vielmehr Gleichmuth und Geduld die besten Schutzwaffen der Essener ausmachten. So erklärt sich solche Verschiedenheit der Ansicht über den logischen Zweig der Philosophie sehr leicht. In Betreff der übrigen stimmen sie zusammen. Der physische Theil der Philosophie, oder vielmehr nach unsrer Sprache der metaphysische (denn die Gränzen beider waren dem Alexandrinismus wesentlich fremd, da er die Natur nur als eine Modification des Göttlichen, letzteres also eben so gut physisch, als erstere metaphysisch nennen konnte) vermochte auch nach Philo dem Menschen nichts Anderes zu enthüllen, als die Entstehungsweise dieser Welt und die Ueberzeugung, daß ein höchstes außerweltliches Wesen bestehen müsse. Wir haben in der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs ins Einzelne gehend nachgewiesen, wie Philo, sich stützend auf die sinnlich-sichtbare Welt, Beides zu construiren unternahm und die Hoffnung als eine vermessene und gottlose verwarf, durch diese Schlüsse und Schlußreihen jemals mit Klarheit zu erschauen, wes Wesens die den Menschen unergründliche Gottheit selbst sei. Der ethische Theil

77) Wie bei den Therapeuten s. S. 451.

der Philosophie war es endlich, zu dem nach Philo selbst der physische sich eigentlich nur als eine Vorbereitung verhielt und wegen wessen er es eigentlich allein für wünschenswerth und gewissermaßen für nothwendig achtete Philosoph zu sein. Denn wenn auch in jenem im Allgemeinen die Möglichkeit speculativ nachgewiesen ward, daß sich der Mensch zur Gotteswürdigkeit läutern und so des Gottschauens theilhaftig werden könne, auch der Weg der Askese als diese Möglichkeit eröffnend, angegeben ward, — weßwegen diese physische Philosophie immer in Achtung gehalten werden mußte —: so vollendete doch erst der ethische Theil namentlich in der historisch-genealogischen Form, in welcher er vorlag, mit der Ueberzeugung, daß solchem Streben in Wahrheit das höchste Ziel vorliege und die Erreichung desselben gelungen sei, den Entschluß sich gleichem Streben hinzugeben.

„Sie folgen bei diesem Studio der ethischen Philosophie", sagt Philo oben weiter, „den vaterländischen Gesetzen als Lehrern, deren wahren Sinn kein Menschengeist zu erfassen vermag ohne göttliche Eingebung," welches Letztere sich nicht viel weiter unten näher dahin bestimmt, daß sie die Worte der heil. Schrift meist für Symbole eines tiefern Sinnes achteten. Das Studium der ethischen Philosophie nach den vaterländischen Gesetzen, in denen sie das Meiste symbolisch deuteten, erinnert übrigens überhaupt zu lebhaft an eben diese Gesetzesgenealogien, als daß man zweifeln dürfte, ob sie auch von den Essenern gekannt und angewandt worden seien.

Daß die Essener ferner gleich allen andern Alexandrinern die Enthaltsamkeit als die erste und wahre Tugend anerkannten, die zu allen übrigen natürlich hinleite, haben wir oben sowol als allgemeinen Grundsatz, als in besonderer Weise, wie er ausgeübt ward, kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Es könnte nur noch das Einzige an dieser Stelle zur Frage kommen, ob auch ihre beiderseitige Askese auf derselben philosophischen Basis geruht habe. Wir erinnern um auch Dieß zu belegen an die Fäden, durch welche dieselbe bei Philo mit seinen übrigen Ansichten philosophisch verknüpft war.

Die Geister der Menschen waren nach ihm ehe denn sie Menschengeister wurden vollkommener und tief sanken sie, als sie sich in diesen Körper, wie in einen schmutzigen Kerker, durch den Reiz des sinnlichen Vergnügens fesseln ließen; denn Unvollkommenheit und Hinfälligkeit war die natürliche Mitgift der Materie an jene Geister. Fähig jedoch ihrem eigensten Wesen nach eines vollkommenen, seligen und beständigen Daseins sollten sie nun doch die noch übrigen geretteten Kräfte ihres ursprünglichen Bestehens daran wenden, sich durch möglichstes Abstreifen jenes Materialen, d. h. eben durch Askese zu diesem nach Kräften zu läutern und so, wenn auch nicht so lange das Leben den Körper mit dem Geiste zusammenhielt, doch nach dessen Verflusse zu der frühern Reinheit und Seligkeit dauernd zurückzukehren, während das Unglück derjenigen Menschengeister, die im Leben ihren Fall gar nicht als solchen erkannten, vielmehr sich wiederholt in sinnlichen Freuden berauschten, auch nach dem Tode nicht endete; da die Sehnsucht nach dergleichen Genüssen bei der Unmöglichkeit sie zu befriedigen sie fortwährend quälte und ihnen zu neuen Verbindungen mit dem Körperlichen den Weg bahnte.[78]) Zusammenzustellen ist hiermit was Josephus **B. J. II. 8. §. 11.** von den Essenern meldet: „Auch steht bei ihnen die Meinung fest," sagt er, „daß zwar die Körper dem Untergange unterliegen und Das, was von ihnen der Materie angehört, nicht beständig sei, daß aber die Seele ewig fortdauere. Diese nämlich aus dem feinsten (λεπτότατον) [79]) Aether hervorgehend, ward zwar (jetzt) mit einem Körper, wie mit Fesseln umschlungen, angezogen von diesem durch ein natürliches Verlangen (ἴυγξ φυσικὴ = ἡδονή). Wenn sie aber einmal von den körperlichen Fesseln, wie aus einer langwierigen Sklaverei befreit sein wird, dann wird sie frohlocken und sich himmelwärts schwingen. Dann wird den Guten jenseits des Okeans ein Land angewiesen werden, in dem weder

78) S. oben im philon. Lehrbegriffe S. 306. ff.

79) Vergl. Sap. Sal. VII. 22. 23.

Regen, noch Schnee, noch Hitze beschwerlich fällt, sondern wo ein ununterbrochener sanfter Zephyr von dem Okean her erquickend weht. Die Bösen dagegen werden in einen abgelegenen Ort (μυχὸς) verbannt werden, wo Kälte und Dunkelheit herrscht und sie unaufhörliche Strafen quälen." Daß hier der Grundcharakter alexandrinischer Dogmatik durchleuchte ist Jedem klar, doch ergibt sich zugleich, daß er nicht durchgängig festgehalten sei. Josephus trägt das Gottesreich der Essener, welches die Alexandriner einst einmal in der sinnlichen Welt verwirklicht hofften, in das jenseitige Leben hinüber und verwischt dadurch den Grundzug des ganzen Gemähldes; denn von sinnlichen Belohnungen der tugendhaften Seelen nach dem Tode, wo sie wieder vom Körperlichen getrennt erschienen, hatten die Alexandriner gar keinen Begriff. Nicht geringer ist die Differenz in Betreff der bösen Seelen; denn diese litten zwar auch nach den Alexandrinern wenigstens in Entbehrung sinnlicher Genüsse sinnliche Strafen nach dem Tode, diese durften dann aber freilich wieder nicht so sinnlich aufgefaßt werden, als es beim Josephus den Schein hat; körperlos und also für wirkliche sinnliche Eindrücke unempfindlich blieben diese Seelen doch. Auch von einer Wiederverkörperung derselben findet sich bei ihm hier Nichts vor, obschon dieselbe auch nicht schlechthin ausgeschlossen wird. Wie viel von diesen Disconvenienzen auf Rechnung der Essener oder auf Rechnung des Josephus komme muß unerörtert bleiben; denn man könnte zwar jenen Worten an sich einen bildlichen Sinn unterlegen [80]) und vielleicht verstanden sie die Essener in diesem, aber Josephus mag

80) Wie Philo von einem Hades der Leidenschaften und einem Olympus göttlicher Weisheit redet de post. C. Mg. T. I. p. 232. sq. Vergl. auch quis rer. div. haer. p. 487. Ja, de congressu p. 432. polemisirt er sogar von diesem allegorisirenden Verständnisse des Hades aus gegen einen andern sinnlichen. Er sagt: τὴν ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν φυγαδείων (θεὸς) ἀφ' ἑαυτοῦ πορρωτάτω διέσπειρεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ ἀδικημάτων χῶρον. Ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα ἀνέρων καλεῖται, οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν ᾅδου· καὶ γὰρ ὁ πρὸς ἀλή

sie in der That wörtlich gefaßt wissen wollen, wenigstens spricht dafür die von ihm angehängte Vergleichung, wie hier die Griechen ganz ähnlichen Sinnes seien. Jedoch stimmt die Analogie der anderweit bekannten essenischen Ansichten, der Glaube nämlich, daß alles Körperliche als lästige Fessel anzusehen sei, ja, die von Josephus selbst beigebrachte Notiz, daß die guten Seelen sich himmelwärts schwängen, schlecht damit zusammen und regen den Verdacht an, daß Josephus hier, wie auch sonst öfter, die jüdischen Gestalten in ein griechisches Gewand gehüllt habe um sie ohne Scheu in den Kreis heidnisch Gebildeter einführen zu können, für welchen er schrieb.

Ein gleich-vorsichtiges Mißtrauen gegen den Josephus scheint auch in Beziehung auf seine Angabe, daß die Essener ein über das menschliche Schicksal unbedingt herrschendes Verhängniß gelehrt hätten, an seiner Stelle. Er spricht hiervon in seinen Antiquitäten, wo er der 3 Secten, der Pharisäer, Sadducäer und Essener zum ersten Male Erwähnung thut [81]) und indem er die unterscheidenden Ansichten derselben über die menschlichen Angelegenheiten kurz zusammenfassen will lehrt er, daß den Pharisäern Einiges, nicht aber Alles das Werk einer Bestimmung (*εἱμαρμένη*) sei, indem Anderes auch vom Menschen selbst abhange, ob er es geschehen oder nicht geschehen lassen wolle; daß dagegen nach den Essenern die Bestimmung über Alle herrsche und Nichts, außer nach dieser Fügung, dem Menschen begegne; [82]) die Sadducäer endlich eine Bestimmung überhaupt nicht zuließen, sondern Alles Gute und Böse durch unsern menschlichen Willen und durch unsre Kraft gewirkt annähmen.

θειαν ἄδης ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστὶν, ὁ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος.

81) XIII. 5. §. 9.

82) *Τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.*

Es fragt sich natürlich hier Beides: einmal in welchem Sinne dieß Verhängniß (εἱμαρμένη) der Essener zu fassen sei und dann, wie es sich an das alexandrinische Lehrgebäude anschließe? Vor Allem darf hier der Gedanke an einen alle menschliche Thätigkeit, aber glücklicher Weise sich auch durch sich verwerfenden groben Fatalismus, keinen Raum gewinnen. Es ist nicht glaublich, daß die Essener Alles, was auch nur immer Gutes oder Böses von Menschen geschah, oder über sie kam, von der ausschließenden Wirksamkeit des allerhöchsten Wesens abgeleitet hätten, so daß sich nach einem ursprünglich von diesem entworfenen Weltplane dem Gesetze der Causalität gemäß in einer unendlichen Reihe von Ursachen und Folgen Alles von selbst entwickele. [83]) Bei dieser Annahme würden sie sich vollkommen vom alexandrinischen Verbande losscheiden, der seinem Wesen nach am wenigsten eine Trübung des göttlichen Wesens duldete. Aber hiermit würden dann auch die Ueberzeugungen wie das Leben der Essener charakterlos und in sich selbst zerfallen dastehen, da sie doch viel zu marquirt und sonst auch in sich zusammengehalten sind, um als solche leicht betrachtet werden zu können. Ueberdem versichert auch Philo bestimmt, daß sie Gott zwar für den Urheber alles Guten anerkännten, aber kein Uebel auf ihn zurückführten. [84])

Ein solcher Glaube an ein Verhängniß hätte mithin keinen freundlichen Berührungspunct, wie bei den Alexandrinern

---

83) Wie Rad. Cudworth system. intellect. edit. Mosh. I. 4. auch Gfrörer (a. a. O. II. 319.). Moßheim ist vorsichtiger. Er fügt in einer Note (c) zu Cudw. Stelle bei: de fato quid Esseni senserint valde dubium et obscurum est. Er mochte die Schwierigkeit fühlen, daß sich die Essener in ihrem geistigen Ringen selbst in die Fesseln eines starren, alles Geistige ertödenden Verhängnisses geschlossen hätten. Auch Bellermann (a. a. O. S. 23. 57.) will ihnen kein strenges Fatum zuschreiben.

84) Qd. omn. prob. lib. p. 877.: τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.

überhaupt, so bei den Essenern gefunden. Die Frage wiederholt sich also: Was dachte Josephus bei dem Verhängnisse der Essener, oder vielmehr, was dachten diese selbst bei Dem, was Josephus Verhängniß nennt? Wir dürfen hierbei einige andere Stellen desselben Josephus über diesen Gegenstand nicht übergehen, da gerade sie sich als vermittelnde Glieder zwischen dieses essenische Verhängniß und die uns sonst bekannten alexandrinischen Lehren stellen. Indem er bell. Jud. II. 8. §. 14. von den besondern Ansichten der Pharisäer und Sadduzäer redet sagt er von jenen, daß sie dem Verhängnisse und Gott nicht Alles zuschrieben [85]) und von diesen, daß sie ein Verhängniß überhaupt aufgehoben und Gott außerhalb jeder Berührung mit den guten und schlechten Handlungen gestellt hätten. [86]) Hieraus wird nämlich vor Allem klar, daß Josephus Gott und das Verhängniß als ungetrennte Begriffe behandelt habe, wonach es denn offenbar identisch wird, mag er in der bezeichneten Stelle die Essener Alles vom Verhängnisse ableiten lassen, oder anderwärts versichern, daß sie Alles auf Gott zurückzuführen pflegten. [87]) Letzteren Ausspruch nun aber würde auch Philo und überhaupt jeder gläubige Alexandriner unterschrieben haben, oder was läge wol für ein noth-

---

85) *εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι οὐ πάντα καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην.* Es ist klar, daß so geschrieben und das ausgezeichnete *οὐ* in den Text aufgenommen werden muß, obschon es bloß auf eine krit. Vermuthung hin geschieht; denn im Gegenfalle steht die ganze Aussage in directem Widerspruche nicht nur zu Antiq. XIII. 5. §. 9.: *οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοί τινα καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ἐπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ οὐ γίνεσθαι*, sondern auch mit sich selbst, indem ja gleich drauf der *εἱμαρμένη* nur ein *βοηθεῖν* zugeschrieben wird.

86) *τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἐξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν τίθενται.*

87) Antiq. XVIII. 1. §. 5.: *Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.*

wendiger Unterschied zwischen ihm und den Worten vor, die sich bei Philo de cherub. p. 121. finden, nach denen es Gott eigenthümlich ist zu handeln und unerlaubt dem Menschen Solches beizulegen? [88]) Freilich hätte Philo bei diesen an ein unbedingt herrschendes Fatum, oder an einen Panergismus des höchsten Wesens, um mich dieses bezeichnendern Ausdrucks zu bedienen, denken sollen: so würde er sich sehr davon zurückgewandt haben. Mit diesen Worten wollte er, wie wir an s. Orte sahen, nur Dieß bezeichnen, daß eigentlich Nichts in Wahrheit vorhanden sei, außer dem Göttlichen, d. h. der göttliche Urgrund aller Dinge und dessen Modificationen und folglich auch Nichts als dieses selbst handeln könne, wobei natürlich keine Ansicht weniger als ein Panergismus jenes göttlichen Urwesens vertheidigt werden sollte. Indeß ist es eine eben so alte, als irrige Consequenz, die die Feinde oder auch unbedachten Darsteller einer Lehre, welche in Gott und dessen Modificationen das All sieht, den Freunden und Vertheidigern derselben aufzubürden pflegen, daß dann auch derselbe Gott schlechthin Alles selbst sei und wirke (obschon es klar ist, daß sie nur von ihrem Standpunkte, und nicht, wie sie sollten, von dem ihrer Gegner aus, solche Folgerung zogen), wobei dann nothwendig der strengste Pantheismus und Fatalismus gegeben ist. Und so kann es denn auch nicht auffallen, wenn hier Josephus den Essenern den Schicksalsglauben beilegt, zumal da er a. d. a. O. eben mit Rücksicht auf diesen Glauben die andern Secten von einander schied und es schon der Einheit und Kürze der Darstellung halber, die er gerade an dieser Stelle bezweckte, wünschenswerth finden mußte, dieses Theilungsprincip auch auf die Essener anwenden zu können. Uebrigens wurde er immer hierdurch den Griechen, für welche er schrieb, verständlicher, wenn er auch nicht ganz im Geiste der essenischen Lehre, oder doch nicht ganz klar genug in diesem berichtete.

---

88) *ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γενητῷ.*

Mit zwei Worten sei übrigens hier noch bemerkt, wie die Ansicht Gfrörer's [89]) nicht Stand halten könne, wenn er meint, „daß die Juden schon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß hätten glauben müssen, weil sie eine vollständige und weit ausgesponnene Lehre von ihren künftigen Schicksalen auf Erden, von den messianischen Zeiten mit ihren Segnungen und Flüchen besaßen", oder auch die Essener gerade vor Allen, da sie sich nach einigen Stellen des Josephus die Fähigkeit beilegten Weissagungen auszusprechen. Mag er philosophisch genommen Recht oder Unrecht haben, geschichtlich hat er jedenfalls Unrecht. Er sollte wissen, daß diese Consequenz fast zu keiner Zeit anerkannt worden ist und nach demselben Berichte des Josephus wenigstens auch nicht von den Pharisäern und Sadducäern.

Uebrigens bildeten die Essener einen in mehrer Hinsicht noch bestimmter organisirten Orden als die Therapeuten. Die Gründe, warum wol die Praktiker in Palästina überhaupt zu einem solchen zusammentraten, während es in Aegypten unterblieb, haben wir schon oben berührt. Sie schieden sich durch ihre asketischen Eigenthümlichkeiten wie durch ihr symbolisch geistiges Verständniß der Schrift viel schroffer von den sie umgebenden in Leben wie in Schriftgelehrsamkeit fleischlichen Juden aus, als Dieß im Mutterlande der Askese, in Aegypten der Fall sein konnte, wo sich die Ecken des Nationalcharakters überhaupt etwas abgestoßen hatten. [90]) Ganz einleuchtend

---

89) A. a. O. II. S. 319.

90) So verwarfen die Essener die blutigen Opfer, wie Dieß auch bei den Therapeuten der Fall gewesen zu sein scheint (vergl. de vit. contempl. p. 900.: *τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων* wo von dem Tische bei ihren heil. Opfermahlzeiten die Rede ist). In Aegypten machte Dieß nicht viel Aufsehen; die Essener dagegen schloß es vom Tempel aus vergl. Phil. qd. omn. prob. lib. p. 876. Jos. Antiq. XVIII. 1. §. 5.: *εἴς τε τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζουσιν καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.* Es kann nämlich keinem

war es hierbei auch noch, daß, wenn die Praktiker in einen Orden zusammentreten wollten, dieser in mehrer Rücksicht wieder anders organisirt sein mußte, als der der Therapeuten, denen viele Verhältnisse des Vermögens, der Beschäftigungen u. dergl. fremd waren, die bei diesen geregelt sein mußten.

Zweifel unterliegen, daß in diesen letzteren Worten in uneigentlichem Sinne von Opfern, welche die Essener darbrachten, die Rede sei, wie aus der Stelle selbst ganz klar hervorgeht. Sie schicken Weihgeschenke zum Tempel, bringen aber doch keine Opfer dar. Warum nicht? Weil sie etwa den Tempel selbst für weniger heilig achteten als ihre privaten Gotteshäuser? Nein, sie würden ihm wol sonst keine Weihgeschenke dargebracht haben, auch hätten sie sich selbst getrennt, sie wurden aber aus Strafe, weil sie keine θυσίας opferten, ausgeschlossen. Also letztere selbst mußten von ihnen verworfen werden und wenn sie stellvertretend dergleichen brachten, konnte Dieß nur in uneigentlichem Sinne verstanden werden, vielleicht in dem Sinne, auf welchen Philo in den W. der angegebenen Stelle hinweist: οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Nur muß man sich hüten, diesen Sinn etwa in den Worten des Jos. ἐφ' ἑαυτῶν τ. θυσίας ἐπιτελ. finden und mit Gisb. Cuperus epist. ad Joh. d'Outrein (in des letztern Werke de clangore evangel. p. 394.) und Rich. Ibbetson in einer Note zu Joseph. p. 871. übersetzen zu wollen: sie vollziehen das Opfer an sich selbst (vergl. die Mittheilungen über die St. Psalm. XXXIX. 7. nach den LXX in der Untersuchung über diese Uebersetzung im 3. B.), was durch unsre Worte nicht etwa dunkel gesagt wäre, wie Moßheim (in der Uebers. und den Zusätzen zu Rad. Cudworth lib. sing. de vera notione coenae domini, angehängt an des letztern Syst. intellect. nach der moßheim. Edit. II. p. 834. Not. k.) will, sondern offenbar falsch, da es ἐφ' ἑαυτοῖς heißen müßte. Eben so wenig ist aber Moßheim's Ansicht (a. a. O.) selbst zu billigen, der θυσίαι bei Josephus wirklich von Opfern verstanden wissen will, damit die Stelle des Theoph. bei Porphyr. de abstin. a carne animal. II. §. 26. p. 70. verbindet, nach welcher die syrischen Juden (Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι) zwar Thiere opferten, aber kein Opferfleisch genossen und nun weiter, daß die Essener eben deßhalb vom Tempel ausgeschlossen worden seien, weil sie nicht dem Gebrauche zu Folge an den Opfermahlzeiten hätten Theil nehmen wollen, weßhalb sie denn auch für sich geopfert hätten. Einen solchen

Um das Bild, wie die alexandrinischen Grundsätze ins Leben getreten seien, möglichst zu vervollständigen, wollen wir auch die Ordensgesetze und Ceremonien, wie sie sich die Praktiker entwarfen, hinstellen. Merkwürdig ist es bei ihnen wahrzunehmen, um Dieß gleich im Voraus zu bemerken, daß mehre theils bereits früher im Vorübergehen angedeutete,[91]) theils noch zu erwähnende mit denen der Therapeuten so auffallend übereinstimmen, daß sie ein zufälliges Zusammentreffen ausschließen und einen geschichtlichen Zusammenhang auch der zur Uebung der alexandrinisch-jüdischen ethischen Grundsätze bestimmten Gesellschaften annehmen lassen. Wir werden auf diese besonders aufmerksam machen. Jetzt über die Einrichtungen der Essener überhaupt.

Vorerst war der Zutritt zu diesem Orden mit Schwierigkeiten und Gradfolgen verknüpft, von welchen man bei den Therapeuten Nichts weiß.

„Keiner," sagt Josephus de bello Jud. II. 8. §. 7., „welcher dem Orden beitreten will (οἱ ζηλοῦντες), wird sogleich aufgenommen, vielmehr müssen Alle erst noch ein Jahr außerhalb der Secte leben. Man empfiehlt ihnen aber ihre Lebensweise, gibt ihnen überdieß ein kleines Beil (Symbol der Thätigkeit), den Gürtel (mit welchem die Essener badeten) und ein weißes Kleid.[92]) Wenn sie nun die bestimmte Zeit hindurch Proben

---

Gebrauch läßt die Josephusstelle nicht zu und es ist unräthlich, das zusammenstimmende Zeugniß zweier ältern mit den betreffenden Gegenständen jedenfalls näher vertrauten, auch über dieselben ex instituto berichtenden Gewährsmänner auf das Urtheil eines dritten jüngern hin aufzugeben, der die Essener hierbei nicht einmal ausdrücklich nennt, sie jedenfalls weniger kannte und bloß im Vorübergehn erwähnte.

91) Ich erinnere hierbei an die Morgengebete und an die heiligen Mahle.

92) Auch das Kleidungsstück der Therapeuten s. oben S. 456. Auch die weitere Kleidung beschreibt Philo ähnlich der der Therapeuten vergl. fragm. Mang. T. II. p. 633.: πρόκεινται γὰρ χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δὲ ἐξωμίδες εὐτελεῖς ὡς εὐμαρῶς ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ, ἣν ἂν ἐθελήσοι λαβεῖν.

von Enthaltsamkeit gegeben haben: so treten sie dem Vereine näher (*πρόςεισι ἔγγιον*), nehmen Theil an den heil. Wasserreinigungen, doch zu den gemeinschaftlichen Mahlen (*συμβιώσεις*) werden sie immer noch nicht zugelassen; denn es ist Sitte, daß sie nach gegebenen Beweisen der Enthaltsamkeit noch zwei Jahre geprüft werden. Wenn sie sich aber auch dann noch würdig zeigen: so werden sie in die Gesellschaft (*εἰς τὸν ὅμιλον*) aufgenommen. [93]) Ehe sie aber die gemeinschaftliche Speise berühren, müssen sie mit furchtbaren Eidschwüren beschwören [94]) vor Allem Gott mit frommem Sinne zu verehren, die Gerechtigkeit gegen die Menschen zu beobachten und keinem

---

93) Aus dieser großen Sorgfalt nicht etwa Unwürdige oder Unbeständige aufzunehmen erklärt sich auch die Sitte derselben nur vollkommen Erwachsene zuzulassen, was übrigens auch schon durch jene Prüfungen bedingt war. Vergl. hierüber Phil. apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 632.: *Ἐσσαίων γοῦν κομιδῆ νήπιος οὐδεὶς, ἀλλ' οὐδὲ πρωτογένειος ἢ μειράκιον· ἐπεὶ τά γε τούτων ἀβέβαια ἤθη τῷ τῆς ἡλικίας ἀτελεῖ συνεωτερίζονται· τέλειοι δ' ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίναντες ἤδη, μηκέθ' ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος ἐπιῤῥοῆς ἐπικλυζόμενοι, μήθ' ὑπὸ τῶν παθῶν ἀγόμενοι, τὸν ἀψευδῆ δὲ καὶ μόνην ὄντως ἐλευθερίαν καρπούμενοι.*

94) Der letzte, der ihnen überhaupt zu schwören verstattet war. Wir wissen Dieß aus §. 6. Es heißt dort, daß Alles, was die Essener sprächen, glaubwürdiger sei, als wenn es andere Menschen beschwüren, daß sie aber selbst nicht schwören dürften, vielmehr jeden Eid noch stärker mißbilligten als (gewöhnliche Menschen) den Meineid. Dieß sagt auch Philo, der ihnen *τὸ ἀνώμοτον* zuschreibt qd. omn. prob. s. lib. p. 877. Ueberhaupt bietet diese Stelle, in welcher er von den Verpflichtungen der Essener redet, sehr viele und treffende Parallelen zu den Eintrittsschwüren bei Josephus. Uebrigens wollten die Alexandriner auch sonst wenn schon nicht unbedingt den Schwur vermieden wissen, vergl. Phil. de decem oracul. p. 756.: *κάλλιστον δὴ καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, οὕτως ἀληθεύειν ἐφ' ἑκάστου δεδιδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι. Δεύτερος δέ, φασι, πλοῦς τὸ εὐορκεῖν· ἤδη γὰρ ὅγε ὀμνὺς εἰς ἀπιστίαν ὑπονοεῖται· μελλητὴς οὖν ἔστω καὶ βραδὺς, εἴπως ἐνδέχοιτο ταῖς ὑπερ-*

mit Vorsatze zu schaden, auch nicht einmal auf Befehl; sich gegen Alle treu zu erweisen, am meisten gegen ihre Obern (οἱ κρατοῦντες), denn zu solcher Herrschaft gelange Niemand ohne Gottes Willen; auch wenn sie selbst einmal regieren sollten, sich nie dieser Macht stolz zu überheben und etwa durch andere Kleidung oder mehren Schmuck sich vor ihren Untergebenen auszuzeichnen; die Wahrheit immer zu lieben und sich vorzunehmen die Lügner zu widerlegen, die Hände vom Diebstahle und die Seele vom unwürdigen Gewinne rein zu erhalten; ihren Mitgenossen in der Gesellschaft Nichts zu verbergen, dagegen den Andern Nichts zu entdecken, und sollten sie bis zum Tode gepeinigt werden. Hiernächst müssen sie schwören Keinem (neuen Mitgliede) ihre Lehrsätze anders zu überliefern, als sie sie erhalten haben, sich der Räubereien zu enthalten, auch die Bücher der Secte und die Namen der Engel bei sich behalten zu wollen." [95])

Uebrigens herrschte bei einem Orden, der die Dienerschaft gottlos nannte, eine wahre jesuitisch-blinde Unterwürfigkeit unter die Obern, denen die Einzelnen also Gehorsam schworen; denn es war ihnen Nichts ohne besondern Auftrag derselben zu thun erlaubt, außer ihr Mitleid gegen Unglückliche durch Hülfsleistungen zu äußern (ἐπικουρία καὶ ἔλεος), [96]) doch auch dieß, wie schon oben gesagt, mit Ausschluß der Verwandten, wozu eine besondere Erlaubniß der Vorgesetzten erforderlich war.

Auch sonst waren sie nicht ohne Reihefolge unter einander. Vielmehr schieden sie sich in ähnlicher Weise wie die Therapeuten, nur noch bestimmter organisirt, nach dem Alter ihres Eintritts in die Gesellschaft [97]) in 4 Klassen und zwar so

---

θέσεσιν ἀπώσασθαι τὸν ὅρκον· εἰ δέ τις ἀνάγκη βιάζοιτο, περισκεπτέον οὐ παρέργως ἕκαστα τῶν ἐμφερομένων, κ. τ. λ. — leg. alleg. III. p. 99.

95) Wir kennen weder diese, noch ihren Zusammenhang mit den alexandrin. Dogmen.

96) Jos. bell. Jud. II. 8. §. 6.

97) Dieß auch ohne diese nähere Bestimmung Phil. qd. omn. prob. lib. p. 877.

ſtreng, daß wenn Einer der Jüngern einen Alten berührte dieſer ſich nicht anders, als hätte er ſich verunreinigt, badete (ſ. §. 10.). Andere Ceremonien, die an ſich unbedeutend ſind, ſ. §. 9., wobei nur zu erinnern, daß vornehmlich noch die ſtrenge Sabbathfeier und das Bedecken mit Kleidern, damit die Sonne nicht Unheiliges berühre, an therapeutiſche Gewohnheit anklinge. [98])

Sie hatten endlich auch, wie es ſcheint, ihr eignes Forum. Wenigſtens werden uns die Gerichte, die gerade ſie hielten und zu welchen nicht weniger als 100 zuſammenkamen, als ſehr ernſt, gerecht und ohne Aenderung entſcheidend geſchildert (§. 9.). Wahrſcheinlich wurde in ihnen namentlich über Ausſtoßung beſtimmt, über welche der §. 8. handelt.

„Diejenigen nämlich," ſagt dort Joſephus, „die über einem bedeutenden Vergehen ergriffen werden, werden aus dem Orden geſtoßen. Dieſe Ausgeſtoßenen erliegen aber dann auch gewöhnlich einem ſehr bejammernswerthen Schickſale; denn durch Eidſchwüre und Gebräuche gefeſſelt dürfen ſie von Andern keine Nahrungsmittel annehmen, eſſen Kräuter und der Körper ſchwindet von dem Hunger und ſtirbt ab. Deßwegen erbarmen ſie ſich auch wieder über Viele, wenn dieſe in den letzten Zügen liegen und nehmen ſie wieder auf, weil ſie die Qual bis zum Tode für eine ausreichende Beſtrafung ihrer Vergehen anſehen." [99])

Aus

98) S. Ph. de vit. cont. p. 894.

99) Hier möchte der geeignetſte Ort ſein, einer Nachricht Erwähnung zu thun, die Herr v. Raumer in ſ. Geſchichte der Hohenſtaufen Th. 1. S. 473. aus Vitriac. hist. hier. 1062, 1094—1097. und Brocardi descript. 23. beibringt, daß das chriſtliche Königreich Jeruſalem unter mancherlei Völkerſtämmen auch verſchiedene Secten der Juden umfaßt habe. „Unter dieſen fanden ſich", ſagt er, „Eſſäer, welche die Unſterblichkeit behaupteten, Sadducäer, welche ſie läugneten; Samariter endlich" u. ſ. w. Ich kann nicht glauben, daß dieſe Eſſener Abkömmlinge der alten geweſen ſeien, von denen ſich ſichere und ſelbſtſtändige Nachrichten nach Plinius

Zeiten

Aus diesen Mittheilungen, die wir nun hiermit beschlossen haben, wird eben so bestimmt als klar hervorgehen, wie die jetzt meist geltende, auch von dem neuesten Darsteller wiederholte Meinung, [100]) daß die Therapeuten und Essener eine und dieselbe Secte seien und ihre Verschiedenheit nicht von abweichenden Grundsätzen und Bestrebungen herrühre, sondern durch die Natur der Länder, wo beide lebten, vollkommen erklärt werde, dem Thatbestande nicht entspreche. Wenn nämlich auch dieselbe philosophische Grundansicht beiden unterlag: so hatten sie doch ihrem Leben einen (wenigstens zunächst) vollkommen verschiedenen Zweck gestellt, in welchem auch dann, wenn schon der klimatische Einfluß nicht ohne alle Folgen theils auf die Feststellung gerade des einen oder des andern der beiden von jener Philosophie empfohlnen Zwecke, theils auch auf die Verwirklichung derselben blieb, das Ganze und Charakteristische ihres Unterschieds bei aller Uebereinstimmung seine befriedigende Unterlage findet.

Zeiten nicht mehr finden und die wahrscheinlich mit den christl. Mönchen verschmolzen, s. Beer a. a. O. S. 88. Was Spätere von ihnen melden, gründet sich entweder auf entlehnte Mittheilungen oder, wie bei Epiphanius, auf Verwechselung derselben mit andern Secten. Ich halte dafür, daß die Geschichtschreiber um die divergirenden Ansichten der Juden, die sich in jenem Reiche vorgefunden haben mögen, zu bezeichnen, sich alter Sectennamen bedient haben, wobei es denn natürlich, wie es sich auch aus der Art der Angabe jener Divergenzen ergibt, nicht darauf ankam, ob sie in wesentlichen Stücken von den frühern unterschieden waren, wenn sich nur die eine oder die andere Meinung unter ihnen vorfand, die man bei den ältern Secten kannte.

100) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 343.

Berichtigungen.

Als sinnstörende Druckfehler, bei deren Auswahl ich aber auf die verständige Güte des geneigten Lesers vorzügliche Rücksicht nehmen zu dürfen glaube, sind mir aus den ersten Bogen, deren letzte Revision ich nicht selbst übernommen hatte, folgende verzeichnete aufgefallen. Sollte ich später noch mehre bemerken: so werden sie bei der 2. Abtheilung aufgeführt werden.

S. 2. Z. 18. v. u. statt: der zu lesen: dem
" 3. " 7. " " die Worte: selbst — einmal zu streichen.
" 41. " 17. u. 16. v. u. statt: in ihrem Keime z. l. in ihren Keim
" 53. " 14. v. o. das v. zu streichen.
" 60. " 4. " " statt: unbeweisbar l. unabweisbar
" 64. " 2. v. u. " : origent. l. migrat.
" 77. " 8. v. o. " : nicht-jüdischen l. ächt-jüdischen

Halle,
gedruckt in der Buchdruckerei des Waisenhauses.

Geschichtliche Darstellung

der

jüdisch-alexandrinischen

Religions-Philosophie.

Verfaßt

von

August Ferdinand Dähne,

der Philosophie Doctor, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Königl. vereinigten Friedrichsuniversität zu Halle und ordentl. Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

In zwei Abtheilungen.

Zweite Abtheilung.

Halle,

Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1834.

Vorrede.

Dem, was ich in der Vorrede zur ersten Abtheilung diesem Werke vorausschickte, habe ich nur noch Weniges beizufügen, was sich vornehmlich auf Erfüllung meines dort gegebenen Versprechens bezieht, hier die bedeutendern Werke über jüd. Theologie überhaupt zu nennen und kürzlich zu beurtheilen. Es wird sich jedoch hierdurch das schon im Allgemeinen ausgesprochene Resultat bewähren, daß durch diese dem Gegenstande unsrer Untersuchung kein wesentlicher Vorschub geleistet worden ist.

Die ältern Werke besonders beschränken sich fast ausschließlich auf die talmudistische und kabbalistische Theologie der Juden und berühren uns eigentlich gar nicht. Namentlich herauszuheben sind aus ihnen die beiden mit dem allgemeinen, leicht irre führenden, Titel theologia judaica versehenen: Theologiae judaicae pars Ima, authore Antonio Hulsio, ecclesiae Gallo-Belgicae, quae Bredae est, pastore et linguae s. professore. Bredae 1653. 4. und Jo. Bened. Carpzovii introductio in theologiam judaicam in Raymundi Martini pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Lips. 1687. fol. p. 1. — 126. Etwas allgemeinern Inhalts sind folgende spätere: Jakob Frie-

drich Reimmann Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie insgemein und die jüdische Theologie insbesondere u. s. w. Magdeburg u. Leipzig 1717. 8., ferner Jo. Franzisc. Buddei introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum, edit. nov. Hal. (prima 1702.) 1720. 8. und Friedr. Andr. Walther's, Adjunct. der philos. Facult. zu Göttingen, Geschichte der Weltweisheit der alten Hebräer. Göttingen 1750. 4. Diese gehen nun allerdings auch zum Theil, ja, letzteres sogar ausschließend auf die vorchristlichen philosophischen Ideen und Richtungen der Juden ein. Indessen verlassen sie (wenn man von letzterem absieht) dann kaum irgendwann die jüdische Nation in ihrem Ganzen, mögen sie sich nun in deren ersten Keimen oder in deren späterer Entwickelung bewegen und nehmen auf einzelne Abzweigungen derselben so gut als keine Rücksicht, was um so seltsamer erscheinen muß, wenn man das Interesse dieser für philosophische Zwecke neben dasjenige stellt, welches ihre Mittheilungen über vorchristliche jüdische Philosophie darzubieten pflegen. Denn unter diesen nimmt die philosophia patriarcharum des Adam, des Seth u. A. eine ziemlich bedeutende Stelle ein, über welche die spätern Nachrichten nicht nur natürlich nicht als historisch glaubwürdig betrachtet werden können, sondern auch ursprünglich nicht einmal als solche gegeben wurden, sich vielmehr zunächst auf die allegorischen Gesetzesgenealogien bezogen, über welche ich einige Aufklärung gegeben zu haben hoffe. Walther's angeführte Schrift ist ganz unbedeutend. Sie enthält bloß 60 S. in 4. und ist selbst nur aus Hülfsschriften zusammengesetzt. Ich habe sie bloß deßhalb genannt,

weil sie ziemlich selten zu sein scheint und Andern hierdurch die Mühe ersparen will, sich um sie zu kümmern.

Die zahlreichen einzelnen Untersuchungen über jüdische Theologie, die gerade in der letzten Hälfte des 18. Jahrh. von sehr ausgezeichneten Männern, einem Michaelis, Kleuker, Eichhorn und Mehren in dessen Bibliothek, Corodi, v. Ammon u. A. geliefert wurden (und inwieweit sie für uns Werth haben am gehörigen O. erwähnt sind), sind mit ausführlicher Angabe ihrer Autoren und der Literatur zusammengestellt in Pölitz's Programm de gravissimis theologiae seriorum Judaeorum decretis, quorum vestigia in libris inde ab exilii aetate usque ad saeculi 4. p. C. N. initia deprehenduntur. Lips. 1794. 4. Die alexandrin. Theologie, für welche bis dahin fast nur Stahl's Lehrbegriff Philo's als Norm galt, ist deßhalb nur sehr im Vorübergehen angebaut. Auch beschränkt sich die Untersuchung außer einigen allgemeinen und einleitenden Bemerkungen auf die loca de attributis divinis (p. 21. sqq.), de geniis (p. 31. sqq.) und de Messia ejusque regno (p. 40. sqq.). Von der ausführlichen Geschichte der Theologie der spätern Juden aber, die derselbe Verfasser u. d. T. einer pragmatischen Uebersicht der Theologie der spätern Juden, Leipzig 1795. 8. begann, ist nur der erste Theil erschienen, welcher die Einleitung bildet und in dem unsern Gegenstand noch am nächsten berührenden 3. Abschnitte immer bloße Prolegomenen zur jüdischen Dogmengeschichte in dem Zeitalter nach dem Exile, oder eine Entwickelung der Momente enthält, die nicht wesentlich zu den Dogmen dieses Zeitalters gehören, durch die aber doch die nähere

Entwickelung derselben vorbereitet und die Würdigung derselben erleichtert wird. Die neueste so eben angezeigte Schrift: Corn Boon specimen historico-theologicum, quo continetur historia conditionis Judaeorum religiosae et moralis inde ab exsilio babylon. usque ad tempora J. C. immutatae, Groningae, habe ich noch nicht benutzen können. Auch Pfeiffer's theologia Judaica atque Mohammedica ist mir unbekannt geblieben.

Einige literarische Nachträge sind dem ersten Register in der Art einverleibt, daß ich sie zu den betreffenden Artikeln als Noten beifügte. Dieß namentlich bei den Art. Aegypten, Alexandrien, Esra, Etymologien, Juden, Philo und Ptolemäer.

Halle, den 28. October 1834.

Der Verfasser.

Inhalt.

Drittes Buch. S. 1.—245.

Die übrigen historischen Denkmale einer reinen jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie außer den erwähnten Repräsentanten derselben.

Kapitel 1. Von den Spuren alexandrinisch-jüdischer Religionsphilosophie in der alexandrinisch-griechischen Uebersetzung der sogenannten 70 Dolmetscher . . . . . S. 1.—72.

Kapitel 2. Aristobulus . . . . . S. 73.—112.

Kapitel 3. Von den apokryphischen Schriften des A. B. und einigen unter dieselben nicht aufgenommenen jüdischen Historikern, inwieweit sie Zeugen für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie sind . . . . . S. 113.—203.

Der apokryph. Esra . . . . . S. 116.—125.

Das Buch Tobiä . . . . . S. 125. 126.

Die Weisheit Jesus des Sohnes Sirach's . . S. 126.—150.

Das Buch Baruch . . . . . S. 150.—152.

Das Buch der Weisheit . . . . . S. 152.—180.

Das 2. Buch der Makkabäer . . . . . S. 180.—187.

Das 3. Buch der Makkabäer . . . . . S. 187.—190.

Das 4. Buch der Makkabäer . . . . . S. 190.—199.

(Philo's Gedicht über Jerusalem und Ezechiel's Tragödie S. 199. 200.)

Artapan . . . . . S. 200.—203.

Kapitel 4. Von einigen Ueberresten der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in angeblichen Stellen älterer heidnischer Geschichtschreiber und Dichter; vornehmlich des Aristeas, des Orpheus und der Sibylle, die zu Gunsten jener

willkührlich verändert oder völlig untergeschoben sind. (Pseudepigraphen des A. T.) . . . . . S. 204. — 237.
Aristeas . . . . . S. 205. — 215.
Hekatäus aus Abdera . . . . . S. 216. — 219.
Hermippus aus Smyrna . . . . . S. 219. 220.
Demetrius der Jüngere . . . . . S. 220. 221.
Eupolemus . . . . . S. 221. 222.
Orpheus . . . . . S. 225. — 228.
Sibylle . . . . . S. 228. — 236.
(Pseudepigraphen des A. T. . . . . S. 236.)
Kapitel 5. Entwickelung eines Zweiges reiner jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie in Palästina . . . S. 237. — 245.
Judas, der Sohn des Sariphäas / Matthias, der Sohn des Margalothus . . S. 238. f.
Gamaliel . . . . . S. 239.
Simon Magus . . . . . S. 239. 240.
Josephus . . . . . S. 240. — 245.

Drittes

Drittes Buch.

Die übrigen historischen Denkmale einer reinen jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie außer den erwähnten Repräsentanten derselben.

Erstes Kapitel.

Von den Spuren alexandrinisch-jüdischer Religionsphilosophie in der alexandrinisch-griechischen Uebersetzung der sogenannten 70 Dolmetscher.

Die ältesten Spuren davon, daß sich die alexandrinischen Juden zu den religionsphilosophischen Ansichten hinneigten, welche wir in den Schriften des Philo entwickelt vorfanden, zeigen sich in den Uebersetzungen der sogenannten LXX. [1]) Denn wenn diese auch in ihrem jetzigen Umfange nicht über die Mitte des zweiten Jahrh. v. Ch. hinauszusetzen sein möchten: so sind doch mehre einzelne derselben und gewiß wenigstens die Uebersetzung des Pentateuchs, auf welche es bei dieser ganzen Untersuchung vorzüglich ankommt, von unbestritten weit hö-

1) Man müßte denn die orphischen Gedichte, oder die sibyllinischen Orakel etwa für ächt halten wollen, wo sich dann natürlich viel ältere Spuren solcher Philosophie aufweisen ließen. Doch von diesen später.

herem Alter und letztere namentlich wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des dritten Jahrh. gefertigt, bis wohin keine andere Spur jüdisch-alexandrinischer Weisheit hinaufreicht. [2])

Die Urheber dieser Uebersetzungen waren trotz Dessen, daß der Brief des Aristeas — um ihnen ein höheres Ansehen zu verschaffen — palästinensische Gelehrte nach Aegypten dazu berufen werden läßt, alexandrinische Juden, wie Dieß Hody schon aus der Sprache derselben, die in mehren Eigenthümlichkeiten auf ägyptischen Ursprung hinweis't, dargethan hat [3]) und die Art, in welcher sie dieß Geschäft ausführten,

---

2) In der Hauptsache ist diese Ansicht schon von Humfr. Hody (de textibus originalib. Oxon. 1705. fol.) durchgeführt und bisher festgehalten worden; denn wenn auch die von ihm gegebenen nähern Bestimmungen über die Aufeinanderfolge der übersetzten Bücher Anfechtungen und z. Th. Widerlegung erfahren haben: so stimmt man doch fast durchgängig darin überein, daß zu Folge des sicher bald gefühlten Bedürfnisses einer griechischen Uebersetzung bei den ägyptischen Juden und zu Folge der doch immer alten Zeugnisse des Aristobulus, Aristeas u. A. die Uebersetzung des Pentateuchs in die Zeiten des Ptolemäus Philadelphus zu setzen und gemäß dem Prologe des Siraciden das Ganze oder doch dessen größter Theil gegen das Jahr 130 v. Chr. vollendet gewesen sei.

3) S. Hody a. a. O. S. 115. ff. Dieß nachzuweisen beabsichtigte auch besonders Sturz in s. Schrift de dialect. Macedon. Lips. 1808. 8., doch mehr rein-linguistisch. Wie sehr auch die eigenthümliche Gestaltung des Inhalts auf Aegypten hinweise, worüber Hody besonders Mehres beibringt, davon ist ein merkwürdiges, von diesem nicht beachtetes Beispiel die Stelle Jesaias XIX. 18.: ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפה כנען ונשבעות ליהוה צבאות עיר החרס יאמר לאחת: Wahrscheinlich war es eine spätere ägyptisirende Lesart, welche aus עיר החרס eine עיר החרס bildete (doch übersetzt auch Symmachus πόλις ἡλίου und der chaldäische Paraphrast die verschiedenen Lesarten vereinigend: civitas solis, quae destruetur. Auch Hieronym. übersetzte: civitas solis una appellabitur.), um so die Sonnenstadt und somit, bei Berücksichtigung der im Jes. gleich folgenden prophetischen Verkündigung eines dortigen Heiligthums, eine billigende Anspielung auf den Tempel im heliopolitanischen Nomos zu finden;

beweis't, daß sie bereits mit den Grundsätzen der philonischen Philosophie vertraut waren und sie lieb gewonnen hatten. Dieß ergibt sich nämlich daraus, daß sie in mehren Stellen, statt des ihnen vom Urtexte gebotenen Sinnes, einen andern jener Philosophie entsprechenden hineintrugen. [4])

---

wie denn dieß gewiß die Stelle des Jesaias war, auf welche sich Onias, der Erbauer dieses Tempels, als auf einen Orakelspruch, bezog, s. Jos. Ant. XIII. 3. §. 1. Nur unter Voraussetzung ähnlicher Deutung und der Anerkennung dieses Tempels als Heiligthums ist es erklärlich, wie die LXX im Hebräisch-griechisch übersetzen konnten: πόλις ἀσεδὲκ κληθήσεται ἡ μία πόλις, s. Prideaux hist. d. J. T. II. p. 118. sq. Gesenius, Comment. zum Jes. I. 2. 635. Da übrigens dieses Heiligthum selbst erst 149 v. Ch. zu Stande kam: so müßte die Uebersetzung dieses Propheten noch etwas jünger sein.

4) Dergleichen Veränderungen des heil. Textes zu Gunsten der besondern alexandrin. Ueberzeugung treffen nicht nur diese unsre ersten Quellen jüd.-alexandrin. Religionsphilosophie, sondern was diese an dem Originale geübt hatten wurde ihren Uebersetzungen vergolten. So emendirt Philo diese geradehin in mehren St. nach seiner Philosophie, vergl. de eo, quod deter. pot. ins. soleat p. 164. Hier lag ihm bei Erklärung der Stelle Genes. IV. 8. daran, daß Kain sich selbst getödet haben solle, um darzuthun, wie das vollbrachte Uebel jedenfalls auf den Thäter zurückfalle. Daher bemerkt er, daß hier nicht zu lesen sei: ἀνέστη Κάϊν ἐπὶ Ἄβελ — — — καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν, sondern ἑαυτόν. Ferner folgt er mehren Lesarten der LXX, die eben so offenbar zu Gunsten alexandrinischer Ansichten lauten, als der Uebersetzung nach unserm jetzigen Texte fremd sind. Die ausführliche Darlegung gehört nicht hierher. Ich erwähne nur die wichtigste St. etwas weitläuftiger, Levit. XVI. 17. Hier lauten die W. der LXX: καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου εἰσπορευομένου αὐτοῦ (vom Hohenpriester ist die Rede) ἐξιλάσασθαι ἐν τῷ ἁγίῳ ἕως ἂν ἐξέλθῃ, welche vollkommen mit dem Hebräischen übereinstimmen und den einfachen Sinn geben, daß Niemand in der Stiftshütte sein dürfe, wenn der Hohepriester in dieselbe hineingehe um das Volk zu versöhnen im Heiligthume, bis er wieder herausgegangen sein werde. Philo gibt diese W. de somn. II. p. 1134. so wieder: ὅταν γάρ, φησιν, εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται, um zu beweisen, daß Diejenigen, welche ihre Hand-

Diese Beschuldigung, daß sich die LXX zu Gunsten ihrer theologischen Ansichten Abweichungen von dem Urtexte der heil. Urkunden erlaubt hätten, ist schon in den ältern Zeiten ausgesprochen und öfters in den neuern wiederholt worden; jedoch ist weder der eigenthümliche Charakter dieser theologisirenden Abweichungen bis jetzt so erkannt, noch deren Ausdehnung bis jetzt so erörtert, daß nicht eine völlig neue Untersuchung hierüber erforderlich wäre. Ehe wir aber zu dieser selbst fortschreiten sei es uns erlaubt mit wenig Worten das bisher hierin Geleistete anzugeben.

Der gute Gebrauch, den die ersten Christen, des Hebräischen freilich zum allergrößten Theile unkundig, von den LXX

---

lungen in vorzüglicher Weise nach Gottes Wohlgefallen einrichteten (und mit Hohenpriestern im Heiligthume vergleichbar seien) nicht menschlichen Wesens blieben, sondern sich zum Göttlichen emporschwängen; eine der Hauptlehren des jüdischen Alexandrinismus. Die Deutung aber auf jenen Satz war gar nicht möglich, sobald die Worte nicht in einer ähnlichen, von jener obigen so verschiedenen, Form vorlagen, als sie Philo gab. Unter derselben, wie in einer gleichen Deutung kehrt dann auch die Stelle bei diesem stets wieder, vergl. ibid. p. 1139., wo ganz dieselben W., nur daß an letzterm O. die W. ἕως ἂν ἐξέλθῃ beigefügt sind und quis rer. div. haer. p. 492. ähnlich in Rede eingepflechten: καὶ ὁ ἱερεὺς μέντοι ἄνθρωπος οὐκ ἔσται κατ' αὐτὸν ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἕως ἂν ἐξέλθῃ κ. τ. λ. Aehnlich alexandrinisirende Abweichungen von den LXX bei Philo s. u. a. de congress. p. 424. in Genes. XVI. 2.: τεκνοποιήσῃς statt τεκνοποιήσωμαι; de gigant. p. 284. u. ö. in Genes. VI. 2.: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ statt οἱ υἱοὶ τ. θ.; leg. alleg. I. p. 49. sq. in Genes. II. 15.: ὃν ἐποίησε statt ὃν ἔπλασε; u. a. m., die zwar alle einer nahern Erläuterung bedürftig wären, inwiefern sie gerade als alexandrinische Differenzen anzusehen seien, was jedoch nicht hierher gehört. So las auch Aristobulus in Exod. III. 20. statt ἐκτείνειν ἀποστέλλειν s. Euseb. P. E. p. 876. D. Wenn Dieß nun auch mit dem Hebräischen gut übereinkommt, wo שלח: so scheint doch dieser Ausdruck absichtlich gewählt wegen der allegorischen Erklärung des Wortes χεὶρ durch δύναμις (s. Valken. diatrib. de Aristob. Jud. edid. Jo. Luzac. Lugd. Batav. 1806. 4. p. 71.).

vornehmlich darin machten, daß sie sich auf mehre Stellen beriefen, in welchen Weissagungen auf den kommenden Messias enthalten seien, um deren Erfüllung durch Jesum nachzuweisen, [5]) regte zuerst den polemischen Eifer der Juden gegen diese Uebersetzung auf und veranlaßte sie, dieselbe als untreu zu verdächtigen. Während früher nicht nur die alexandrinischen Juden, deren abergläubische Verehrung gegen diese Uebersetzung die Fabel ausspricht, welche sie sich in Betreff des Ursprungs derselben bildeten, sondern auch die Palästinenser, denen gleichfalls das Bedürfniß einer griechischen Uebersetzung immer fühlbarer wurde, sich derselben mit Hochachtung bedienten, [6]) wenn sie auch schon nicht dem Urtexte gleich achteten: [7]) fingen letztere seit der Mitte des 2. Jahrh. nach Ch. an, dergleichen Be-

---

5) Dieß veranlaßte auch Fr. Volkm. Reinhard zu der Annahme, daß die LXX erst durch die Christen vornehmlich zu ihrem Ansehen gelangt seien. Er beschränkt diese jedoch auf die Bücher außerhalb des Pentateuchs (s. s. Abhandl. de versionis Alexandrinae auctoritate et usu, in s. opusc. academ. edit. a K. L. H. Pölitz. Lips. 1808. 9. 2 BB. 8. T. I. p. 36.), behauptete es also nicht so im Allgemeinen, wie Dieß de Wette (Einleit. ins A. T. 4. Ausg. S. 64.) berichtet.

6) Ueber den häufigen Gebrauch derselben bei Josephus s. Spittler de usu vers. Alex. apud Joseph. Gotting. 1779. Scharfenberg de Josephi et vers. Alexandrin. consensu. Auch klingen die ältesten rabbin. Zeugnisse für die LXX sehr günstig. Sie sind gesammelt von den oxforder Gelehrten, welche den Abdruck des Briefs des Aristeas (Oxon. 1692. 8.) besorgten, und diesem von S. 140. an beigefügt.

7) S. den Prolog zu dem Siraciden. Der Uebersetzer entschuldigt die Schwäche seiner Arbeit gegen das hebräische Original und fügt bei: *οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.* Freilich ist aber auch dieses Zeugniß (ungefähr 130 v. Ch.) verhältnißmäßig sehr alt, wo die Uebersetzung leicht noch weniger Eingang und Beifall in Palästina gefunden haben möchte.

rufungen der Christen auf dieselbe mit der Beschuldigung gegen deren Verfasser abzuweisen, daß diese keineswegs den Text treu wiedergegeben, sondern den wahren Sinn derselben öfters verletzt hätten und verlangten mithin, daß sich die Christen entweder des Urtextes oder, da auch sie selbst nicht überhaupt jeder Uebersetzung entbehren konnten, sich wenigstens einer diesem besser entsprechenden bedienen möchten. [8]) Es wurde nun auch eine solche, angeblich vorzüglichere, von einem aus ihrer Mitte, dem Aquila aus Sinope, vielleicht einem christlichen Proselyten, gefertigt, der es sich zum Ziel gemacht hatte, selbst in einzelnen Partikeln und wo möglich auch in den Etymologien der Wörter treu zu sein, weßhalb er von den Juden eben so hoch gestellt [9]) als von den Christen lächerlich gemacht wurde, die noch obenein ihren Groll darüber, daß ihnen auf solche Weise mehre ihrer wichtigsten Beweisstellen entrissen werden sollten, nur wenig verhehlten, [10]) wogegen es Origenes beider Sprachen kundig in seinen Hexaplis unternahm nachzuweisen, wie wenigen Grund eine solche Beschuldigung der **LXX** überhaupt habe und die etwanigen Ungenauigkeiten zu bezeichnen und zu verbessern. [11])

Die gegen die **LXX** von den Juden erhobene Beschuldigung von Abweichungen, welche ihre frühere Verehrung bald in fanatische Verachtung derselben umwandelte, war aber nicht dabei stehen geblieben, sie unvorsätzlicher Ungenauigkeit zu zei-

---

8) Vergl. Hody a. a. O. S. 233. ff.

9) Origen. epist. ad African. edit. opp. de la Rue I. p. 13.: *φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν.*

10) S. Iren. III. 24. — Epiphan. de ponderib. et mens. 15.: *ταύτην δὲ ἀκρότητα παιδευθεὶς ἡρμήνευσεν οὐκ ὀρθῷ λογισμῷ χρησάμενος, ἀλλ' ὅπως διαστρέψῃ τινὰ τῶν ῥητῶν, ἐνσκήψας τῇ τῶν οβ ἑρμηνείᾳ, ἵνα τὰ περὶ Χριστοῦ ἐν ταῖς γραφαῖς μεμαρτυρημένα ἄλλως ἐκδώσει δι' ἣν εἶχεν αἰδῶ εἰς ἄλογον αὐτοῦ ἀπολογίαν*, vergl. hiermit Montfauc. in Hexapla T. I. Praelimin. p. 49. sq.

11) Origen. l. l. p. 16. sq.

hen, sondern erweiterte sich auch zu dem Vorwurfe absichtlicher Verfälschung der heil. Urkunden durch sie in Folge der Berücksichtigung eigenthümlicher theologischer Ansichten und der Umstände, unter denen sie gearbeitet hätten; und die Rabbinen machten 13 Stellen namhaft, in welchen dergleichen absichtliche Veränderungen des ursprünglichen Textes sichtbar seien,[12]) bei deren größerer Mehrzahl die angegebenen Veränderungen unserm jetzigen Texte zu Folge gar nicht Statt finden und vermuthlich nie Statt gefunden haben,[13]) bei einigen der Wunsch, die Uebersetzung auch ohne Ursache zu verketzern, offenbar ist und von denen nur eine (Genes. V. 2.), über welche wir späterhin noch mit Mehrem reden werden, in Betracht kommt, indem die hier gerügte Veränderung, ob sie sich schon in unsern jetzigen Texten nicht findet, offenbar auf alexandrinische Vorstellungen hinweis't und Philo selbst in gewissem Betrachte diese Lesart gebilligt zu haben scheint.[14])

---

12) Diese Stellen werden im babyl. Talmude tract. Megill. c. 1. fol. 9. und öfter anderwärts angeführt, vergl. Hottinger Thesaur. philol. p. 328. sqq.

13) So sollen z. B. die LXX übersetzt haben als stünde Gen. I. 26. im Originale אעשה אדם בצלם ובדמות, wovon jetzt nicht nur keine Spur vorliegt, sondern was auch das Zeugniß des Philo, der sich mit Erklärung des Plurals öfter und längere Zeit beschäftigt (vergl. de opif. m. p. 15. — de conf. ling. p. 344.) noch unwahrscheinlicher macht.

14) Ich kann hierbei nicht umhin, die Uebereilung zu rügen, die sich in Betreff dieser rabbin. Angaben Gfrörer zu Schulden kommen läßt und die einen Geschichtsforscher am wenigsten ziemt. Er erwähnt diese 13 Stellen in s. krit. Geschichte des Urchristenthums Th. 1. Bd. 2. S. 10., wo er einem versuchten Nachweise, wie die Stelle Exod. XXIV. 10. 11. in Folge alexandrinischer Vorstellungen von den LXX umgewandelt worden sei, die W. beifügt: „Merkwürdig ist es nun, daß schon der babylon. Talmud diese Stelle den Alexandrinern als eine absichtliche Verfälschung vorwirft.“ Allerdings nennt Hottinger a. a. O., wie auch Carpzov crit. sacra P. II. cap. 2. p. 520., der Hottingern auch hierin ausschreibt, die St. Exod. XXIV. 11. Aber es ist bloß ein falsches Citat, wie schon die ausg-

Die Zeiten der Unkritik und theilweisen Unwissenheit, welche folgten, führten die Untersuchung über die **LXX** überhaupt dem Ende, ja, der Vergessenheit zu. Aber selbst als diese die neuere, wissenschaftlichere Zeit vornehmlich durch die großen Verdienste Humfr. Hody's, dessen Resultate mit Recht noch immer als die Basis für fernere Untersuchungen betrachtet werden, von Neuem aufregte, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Urtexte und den **LXX** ein vielfach besprochener Gegenstand ward und Joh. Heinrich Hottinger [15]) und Ernst Grabe [16]) mit vielfach belohntem Fleiße die Differenzen zwischen beiden auf gewisse Klassen und Gesetze zurückzuführen strebten: konnte schon deßhalb weniger Befriedigendes über den Einfluß einer alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie auf die alexandrinische Uebersetzung gegeben werden, weil jene Philosophie selbst sehr wenig gekannt war und erst die Forschungen eines Beausobre, Mosheim, Brucker, Christ. Wilh. Franz Walch über gnostische Philosophie, ob sie schon in dieser Hinsicht selbst noch Vieles zu wünschen übrig ließen, öffneten hierzu den Weg. Indem nämlich das Bestreben dieser Männer dahin ging, in der Zeit vor dem christlichen Gnosticismus die Veranlassung und den Keim zu diesem nachzuweisen, gaben sie den natürlichen Anstoß dazu, die Differenzen, die eine ähnliche philosophische Ansicht in der alexandrinischen Uebersetzung des A. T. erzeugt hatte, zu bemerken und als solche zu bezeichnen. Joh. David Michaelis, ein in so vielen Zweigen der theologischen Literatur mit Hochachtung zu nennender Name, gab in seiner **dissertatio de indiciis gnosticae philosophiae tempore LXX interpretum et Philonis Jud.** [17]) das Beste,

---

schriebenen Worte: „et misit minimos filiorum Israel" Herrn Gfrörer hätten lehren können. Die getadelte Stelle ist V. 5.

15) Thesaur. philol. p. 354. sqq.

16) Dissert. de variis vitiis LXX interpret. Oxon. 1710. Cap. 1.

17) Im syntagm. commentat. Gotting. 1759. u. 67. P. II. Num. 13. p. 251. sqq. Selbst Herr in seiner bibl. Gnosis (Han

ja, fast das Einzige, was hierin bis jetzt geleistet worden ist, aber auch nur in sehr beschränkter Ausdehnung; denn er behandelte nur ungefähr 6 Stellen, wenn schon diese in vorzüglicher Methode, indem er mit Philo sehr nahe vertraut war. Vielleicht war der Widerspruch, den Ernesti [18]) dagegen erhob, die Ursache, daß ähnliche weiter durchgeführte und begründete Versuche unterblieben. Töpler's ohnehin wenig ausführliche Schrift [19]) behandelt diesen Gegenstand nur beiläufig [20]) und Gfrörer [21]) hat zwar eine ihn erschöpfende Untersuchung geben wollen, aber ihn denn doch nur sehr einseitig angesehen und durchgeführt, indem er nur darauf Rücksicht genommen hat, daß es in den LXX zuweilen vermieden ist, das göttliche Wesen sichtlich-wahrnehmbar darzustellen, wo doch der Urtext Dieses gibt, während eine umfassendere und sorgfältigere Vergleichung der Uebersetzung der LXX einestheils mit ihrem Originale und anderntheils mit der uns späterhin ausführlich mitgetheilten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie und der Art dieselbe exegetisch aus den LXX zu entnehmen, uns nicht nur eine ungleich bedeutendere dogmatische Geltung jener Philosophie zur Zeit der Uebersetzer kennen lehrt, sondern uns zugleich die Beweise an die Hand gibt, daß die Uebersetzer das Verhältniß ihrer alexandrinischen theologischen Ueberzeugung zu dem Urtexte mit ganz ähnlichem Maßstabe maßen, als die spätere Zeit das ihrige zu den LXX, ja, daß sie die allegorische Erklärung, die sie erfuhren, vorhersahen, beabsichtigten und begünstigten. Wie Letzteres

---

nov. 1805. 8.) trat mehr dawider als dafür auf, wenn er §. 9. S. 68. sagte, daß die Spuren einer solchen Gnosis in den LXX zu leicht und schwach seien und daß sich noch viel dawider erinnern lasse, noch mehr, als was Ernesti erwidert habe.

18) In s. exeget. Biblioth. Bd. 8. (1767.) S. 716. ff.

19) De pental. interpret. Alexandr. indole critica et hermeneutica. Hal. 1830. 8.

20) S. 36—39. der bezeichneten Schrift.

21) A. a. O. 1. Bd. 2. Abth. S. 8—18.

zum Theil [22]) die traditionale Exegese begründete, von welcher wir bereits im 1. Buche dieser Darstellung sprachen, und zu welcher sich im Laufe dieses Kapitels mehre Belege finden werden: so weisen diese Erklärungen natürlich auch wieder auf den Sinn zurück, den die LXX selbst mit ihren Worten verbanden und auf den Grund der Abweichungen, die sie sich in denselben erlaubten, wobei es übrigens einleuchtet, daß Philo auch für diese Exegese als Hauptquelle betrachtet werden müsse, indem er der älteste und ausführlichste der alexandrinischen Interpreten und obenein noch Jude ist. Doch kommen nächst ihm und den Bruchstücken der Erklärungen, die sich bei den sonstigen alexandrinisch-jüdischen Philosophen finden, auch die ersten christlichen, namentlich alexandrinischen Exegeten, vornehmlich Klemens und Origenes in Betracht. Auch durch diese werden wir aufmerksam gemacht, manche Eigenthümlichkeiten der LXX mit bedächtigern Augen zu betrachten, als Dieß vielleicht sonst geschehen wäre. Die alexandrinische traditionale Allegorie erstreckt sich zwar räumlich und zeitlich auch noch weiter, auch auf den Occident und in die spätern Jahrh., z. B. in vorzüglicher Weise auf Ambrosius und Augustin, doch geben diese uns dann wenig oder nichts Neues, sondern schöpften vielmehr aus den auch uns bekannten Quellen.

Ich werde mit einem vollständigen Nachweise des Letztern, für welchen bis jetzt auch noch Nichts im Versuche vorliegt, auf welchem es erlaubt wäre, fortzubauen, die Untersuchungen über den Alexandrinismus der 70 Dolmetscher beginnen und die Mittheilungen über andere Spuren desselben, die sich in Abweichungen vom Urtexte, wenn auch nicht in Erwartung einer allegorisch-alexandrinisirenden Interpretation, so doch in Folge alexandrinischer Ansichten überhaupt darlegen, je nachdem es ihr Gegenstand erfordert, theils in jenen Nachweis verweben, theils abgesondert von ihm nach dessen Schlusse beibringen.

---

22) Die andern veranlassenden Gründe s. Abth. 1. S. 68. f

Die alexandrinische Traditionalexegese findet in der doppelten Schöpfungsurkunde, die in der mosaischen Schöpfungsgeschichte enthalten ist, eine Belehrung über die Bildung der doppelten, der geistigen und sinnlichen Welt. [23]) So wenig es zweifelhaft sein kann, daß in den ersten beiden Kapp. der Genesis, wie sie im Urtexte vorliegen, keine Spur einer solchen Ansicht vorhanden ist: so wenig kann es doch auch zweifelhaft sein, daß die **LXX** bereits diese Ansicht kannten, ihre Billigung durch die Uebersetzung aussprachen und die fernerweite Erklärung der heil. Schrift in diesem Sinne beabsichtigten. Vielmehr muß es eingeräumt werden, daß sich die Alexandriner auf mehre Ausdrücke der **LXX** als Belege für diese ihre Ansicht mit allem Rechte berufen konnten, obschon bei mehren andern Ausdrücken, auf welche sie sich auch beriefen, ein solches Recht nicht vorlag. Die **LXX** sagen, daß die Erde im Anfange ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος gewesen sei. Die Alexandriner erklären diese Worte ihrem Systeme gemäß, daß vor dieser sichtbaren Erdenwelt, als Entstehungsbedingungen, ein geistiges, unsichtbares Gebilde derselben [24]) und eine ungeordnete Masse vorhanden gewesen sei, [25]) in welche jenes habe abgeprägt werden sollen. [26]) Ein Vergleich

---

23) S. daselbst S. 205. ff.

24) Gerade auch von ihnen ἀόρατος γῆ genannt s. das. S. 206.

25) Die ἄτακτος οὐσία der ἀκατασκευάστῳ ganz entsprechend s. das. S. 191.

26) Vergl. Philo de mundi opif. p. 6.: πρῶτον οὖν sagt er mit Rücksicht auf unsre Genesisstelle (die Worte παρὰ τοῦ νοητοῦ κόσμου werden durch die bessern CDD. und das Zeugniß des Euseb. P. E. XI. 24. entfernt) ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἄερος ἰδέαν κ. τ. λ. Clem. Alexandrin. Strom. V. p. (edit. Par. 1641. fol.) 593.: (κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν — — —·) ἐν ἀρχῇ γάρ φησιν ἐποίησεν ὁ θεὸς τ. οὐρ. κ. τ. γῆν· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος. Excerpta Theodoti ex scriptis §. 47. in der Ausgabe des Clem. Alexandr. von Potter (Oxon. 1715. 2 BB. fol.) Vol. II. p. 980.: ἀσώματον δὲ καὶ ταύτην ἐν ἀρχῇ αἰνίσσεται τὸ φάσκειν ἀόρατον· οὔτε γὰρ

dieſer Worte mit denen des Urtextes תהו ובהו lehrt augenſcheinlich, daß die **LXX** in dieſen an ſich unmöglich die Veranlaſſung zur Wahl derſelben finden konnten und läßt Nichts Anderes als die Annahme übrig, daß die Ueberſetzer bereits ganz ähnlicher Meinung mit den ſpätern Alexandrinern geweſen ſeien und nicht nur überhaupt die kosmologiſchen Philoſopheme theilten, ſondern dieſelben auch in den moſaiſchen Büchern enthalten und in denſelben gerechtfertigt glaubten. Ganz anders und ungleich näher an den Urtext ſich anſchließend die übrigen Ueberſetzer. **Aquila**: *κένωμα καὶ οὐθέν.* **Symmachus**: *ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον.* **Theodotion**: *κενὸν καὶ οὐθέν*, oder nach Andern *οὐθὲν καὶ οὐθέν.*

Es liegen aber auch noch in mehren andern Abweichungen der **LXX** von dem Urtexte der Schöpfungsurkunden Ueberzeugungsgründe vor, daß auch ſchon bei ihnen die ſpätere Anſicht über die Schöpfung und Erklärung jener Urkunden Wurzel gefaßt hatte. Hierher ſind noch vorzüglich zu rechnen die Stellen Geneſ. **II.** 9.: *καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον, ὡραῖον εἰς ὅρασιν κ. τ. λ.* und V. 19.: *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ κ. τ. λ.* **Philo** bemerkt zu letzterer Stelle **leg. alleg. II. p. 1089.**: Nicht ohne Grund habe Moſes zu dem W. *ἔπλασε* noch das W. *ἔτι* beigefügt; früher ſeien die Ideen der Thiere (in der geiſtigen Welt) gebildet worden, nun aber noch die Individuen (aus irdiſchem Stoffe *ἐκ τῆς γῆς* in der irdiſchen Welt).[27]) Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß das Wörtchen *ἔτι*, von dem ſich weder im Urtexte, noch in den übrigen Ueberſetzungen eine Spur

---

ἀνθρώπῳ τῷ μηδέπω ὄντι ὁρατὸς (ſo muß geleſen werden, nicht *ἀόρατος*) *ἦν*, vergl. auch **Pseudoclement. Rom. Recognit. lib. 6. §. 7. edit. Cotel.-Cleric. I. p. 550.**

27) Daß **Philo** in der bezeichneten Stelle noch weiter allegoriſirt und unter den *θηρίοις* die *πάθη* verſteht, gehört nicht zur Sache. Die Worte ſind: *πρότερον μὲν ἐν τῇ ἐξαημέρῳ τὰ γένη τῶν παθῶν καὶ τὰς ἰδέας ἐπλάττετο, νυνὶ δὲ τὰ ἤδη προσπλάττει, διό φησιν· ἔπλασεν ἔτι.*

vorfindet und welches auch sonst an dieser Stelle eines angemessenen Sinnes ermangelt, eben zu solchem Verständnisse beigefügt ist.

Als weitere Belege hierzu sind folgende anzusehen. Zuerst die Uebersetzung von II. 5.: (ἡ ἡμέρα ἐν ᾗ ἐποίησε κύριος ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι. Es läßt diese Stelle in dieser Form: „Gott schuf alles Grün des Feldes ehe es auf der Erde entstand und alles Gras des Landes ehe es (auf der Erde, in dieser sinnlichen Welt) hervorkeimte" keinen andern Sinn zu, als den Philo in s. quaest. in Genes. I. 2. gibt: „quod autem dicit: priusquam germinasset super terram fecerit (Deus) viride et foenum etc., patet, quod incorporeas species sicuti indicativas (prius) creavit secundum naturam intellectualem, quae ista, quae in terra sunt sensilia, imitatura erant." [28]) Die Worte des Urtextes: וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח: geben den davon ganz verschiedenen höchst einfachen Sinn, daß an den Tagen, an welchen Gott Himmel und Erde schuf, Nichts von jenen spätern Erzeugnissen der Erde vorhanden gewesen sei. — Es liegt ferner am Tage, von wie hohem Interesse es für die Alexandriner sein mußte, daß sie in dem ersten Kap. der Geneſis, in welchem sie ja eben die Schöpfung der geistigen Gattungswelt erzählt glaubten, fanden, Alles sei anfänglich κατὰ γένος geworden, indem ja eben die geistige Welt die Gattungen der Dinge umfassen sollte. [29]) Philo sagt ausdrücklich leg. alleg. II. p. 1089., daß es hierdurch klar werde, wie nach Moses die allgemeinen Ideen offenbar früher, als die Individuen geschaffen seien. Nun konnten zwar die LXX auch ohne jene Ansicht zu theilen das Wort בר mit γένος übersetzen, wie auch Aquila. Aber es verdient nichts desto weniger

28) Aehnlich leg. alleg. I. p. 44.

29) S. Abth. 1. S. 255. ff.

Beachtung, daß die **LXX** im 11. V., wo von den einzelnen später sinnlichen Gegenständen, die nach Arten geschaffen sein sollen, überhaupt zuerst geredet wird, die Worte auch da einschieben, wo der Urtext sie nicht gibt und sie da, wo sie sich wirklich befinden, sichtlich mehr in den Vordergrund drängen. Die W. der **LXX** sind: *βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς.* Im Urtexte fehlen die ersten WW. *κατὰ γένος κ. κ. ὁ.*, und die letztern *κ. γ.* stehen nach *καρπὸν* (עשה פרי למינו). Für die Erklärung der Alexandriner wäre Beides sehr unangemessen gewesen. Wie hätte gleich das erste Mal die ihnen so wichtige Bezeichnung der Schöpfung nach Gattungen mangeln sollen? Und was lag ihnen hier daran, daß jeder Fruchtbaum nach seiner Art Früchte bringe? Es war hervorzuheben, daß diese selbst in Gattungen hervorgebracht seien. In diesen Bedürfnissen für die alexandrinische Erklärung sind auch die Gründe der Abweichung der **LXX** leicht zu finden.

Von hoher Wichtigkeit würde es endlich sein, wenn die **LXX** Genes. I. 27. wirklich *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτὸν* an der Stelle des *αὐτοὺς* ursprünglich gesetzt hatten, wie sie Dessen der babyl. Talmud beschuldigt. [30]) Philo las nicht so, [31]) indeß würde diese Lesart ihm sehr willkommen gewesen sein und seine allegorische Deutung der Schöpfungsgeschichte wesentlich befördert haben, weßhalb er sich denn auch auf unsre Stelle zuweilen in dem Maße beruft, als fände sich in ihr wirklich *αὐτὸν* vor. Er glaubte nämlich, daß der Ideenmensch mannweiblich sei, indem die äußersten Verschiedenheiten der Gattung doch immer in dieser selbst gedacht werden müß-

---

30) Tract. Megill. c. 1. fol. 9. Sie hätten übersetzt, als läse man: זכר ונקבה בראו und nicht ברא אתם, so Hottinger thes. philol. p. 328.

31) Dieß klar aus d. St. quis rer. div. haer. p. 503., wo er das Wort *αὐτοὺς* selbst hervorhebt.

ten, wenn sie auch schon an keiner einzelnen Form verwirklicht erschienen; und behauptete Dieß in unsrer Stelle, wo freilich seiner einmal gefaßten Ansicht zu Folge nur von den Gegenständen in der Idee die Rede sein konnte, von dem Ideenmenschen gelehrt. [32]) Wie nun für eine solche Erklärung der Stelle die (wenigstens vom Erklärer vorausgesetzte) Lesart αὐτὸν nothwendige Bedingung war: so war auch bei dieser Lesart die Erklärung Philo's die nothwendige und die **LXX** mußten, im Falle sie sie gaben, [33]) eine ähnliche philosophische Ansicht mit zu der Uebersetzung gebracht haben.

Uebrigens finden sich auch noch außerhalb der mosaischen Schöpfungsurkunde einige Spuren, daß bereits die **LXX** ähnliche kosmologische Ideen gekannt und gebilligt haben, wie die spätern Alexandriner. Ich mache hierbei nur auf die Uebersetzung der Stelle Jes. **XLV.** 18. aufmerksam: (οὕτως λέγει κύριος ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν,) οὗτος ὁ θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτὴν, αὐτὸς διώρισεν αὐτὴν κ. τ. λ. Das Hebräische lautet: כי־כה אמר יהוה בורא השמים הוא האלהים יצר הארץ ועשה הוא כוננה: Nur Kenntniß der alexandrinischen Kosmologie findet für die Worte καταδείξας τὴν γῆν und διώρισεν αὐτὴν einen angemessenen Sinn und erklärt dadurch eine solche Abweichung

---

32) Vergl. de opif. m. p. 16., wo er mit Rücksicht auf unsre Stelle sagt: πάνυ δὲ καλῶς τὸ γένος ἄνθρωπον εἰπών, διέκρινε τὰ εἴδη, φήσας ἄῤῥεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι, μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων, ἐπειδὴ τὰ ἐσχατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις; und p. 30. beschreibt er den Ideenmenschen. Er ist ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ κ. τ. λ. Vergl. auch leg. allg. II. p. 1089.: πρὸ γὰρ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου· προτυπῶσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧ τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται, τὸν Ἀδάμ., qu. rer. div. haer. p. 503.

33) Was aber nun freilich um so unwahrscheinlicher ist, je weniger Philo es wagt, diese Stelle in dieser Form zu geben, ob er sie schon selbst in derselben vorauszusetzen veranlaßt ward.

der Ueberſetzer vom Originale. Dem Alexandriner war es in der That gleichbedeutend mochte man ſagen: „Gott habe dieſe Welt gebildet", oder: „er habe dieſe Erde aufgezeigt", d. h. das geiſtige, unſichtbare Bild (ἀόρατος, νοητὸς κόσμος, γῆ), was er ſich zuerſt von ihr entworfen hatte, ſichtbar hervortreten laſſen. Philo ſagt in ganz ähnlichem Sinne εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγε und vergleicht deßhalb ſehr angemeſſen Gott mit der Sonne, die bei ihrem Aufgange gleichfalls die Formen der Erde aufzeige, nur mit dem Unterſchiede, daß die Sonne die bereits vorhandenen Formen ſichtbar mache, während die göttliche Macht ſie erſt zum Vorhandenſein hervorbilde. [34]) Das διορίζειν an der Stelle des כּוּן, welches es ſprachlich nicht vertritt, vertritt es recht wohl nach der alexandriniſchen Anſicht, die in einer beſtimmten geſetzmäßigen Scheidung und Begrenzung der Urſtoffe gegen einander die dauernde Begründung der Weltordnung ſuchte und die Weltſchöpfung als einen Scheidungsproceß betrachten lehrte. [35]) Beides muß auch in Beurtheilung der Ueberſetzung von Jeſ. XL. 26. berückſichtigt werden, wo den Worten מִי־בָרָא אֵלֶּה die der LXX τίς κατέδειξε ταῦτα πάντα; und den andern הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם die den Sinn völlig ändernden Worte der LXX entſprechen ſollen: ὁ ἐκφέρων καὶ ἀριθμὸν τὸν κόσμον αὐτοῦ, die offenbar ihre Erklärung in der pythagoräiſchen Zahlenlehre finden, an welche ſich auch Philo ſehr oft anſchloß, wenn er nachweiſen wollte, wie eben nach der genaueſten (Zahlen-) Ordnung die Urelemente zu weiſern Formen diſponirt worden ſeien. [36])

Einen ſeltſam tiefern Sinn fanden die Alexandriner und namentlich Philo, deſſen Anſichten uns hierüber faſt vollſtändig

---

34) Vergl. de somn. I. p. 577. Ganz ähnlich auch de Abrah. p. 361.: (θεὸς) ἀειδῆς ὢν πάντα φαίνει μικρῶν τε αὖ καὶ μεγάλων διαδεικνὺς τὰς φύσεις.

35) S. Abth. 1. S. 191. f.

36) S. daſ. S. 456. Note 27.

ständig vorliegen, in den Namen und den Schicksalen der Männer, deren Lebensgeschichte in den mosaischen Büchern der Gesetzgebung vorausgeschickt wird. In diesem Theile der heil. Bücher, den er den genealogischen nannte, glaubte namentlich Letzterer, wie wir früher mit Mehrem ausgeführt haben, [37]) von Moses darauf hingewiesen, daß der Mensch kraft seiner natürlichen Fähigkeiten wohl geeignet sei die Forderungen zu erfüllen, die an ihn durch das Gesetz gestellt würden und betrachtete hierbei die einzelnen darin erwähnten Personen oder Schicksale theils als Fähigkeiten des Menschen, theils als Stufen, auf welchen er zu seinem hohen Ziele hinanklimme (τρόπους τῆς ψυχῆς). Auch diese Ansicht und selbst die Durchführung derselben ins Einzelne, wie wir sie bei Philo finden, war den LXX den sprechendsten Zeugnissen ihrer Uebersetzung zu Folge nicht fremd. Der Adam war dem Philo und mit diesem einer größern Anzahl späterer alexandrinischer Exegeten, ein Symbol des menschlichen Geistes, für welchen es nicht gut war, daß er allein sei, sondern dem noch die Sinnlichkeit Eva zugeschaffen werden mußte, um ihn vollständig für den sinnlichen Aufenthaltsort geschickt zu machen, welchen er dem göttlichen Willen zu Folge, alles Mögliche wirklich zu machen, betreten mußte. Die Schlange war das sinnliche Vergnügen, was beide enger an einander knüpfte, aber auch die Sünde des Geistes herbeiführte, indem die Sinnlichkeit öfter über ihn, der doch die Herrschaft üben sollte, den Sieg davon trug. [38]) Daß den LXX eine ähnliche Deutung dieser ganzen Stelle vor Augen geschwebt habe, scheint aus Folgendem hervorzugehen:

Bei der Schöpfung des Weibes erzählen die LXX (Genes. II. 21.): ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσε· καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς.

---

37) S. oben Abth. 1. S. 341. ff.

38) S. daselbst S. 343. ff.

Schon das Wort ἔκστασις ist sehr auffallend. Was soll es heißen? Schlaf bedeutet es niemals, [39]) die Bedeutung des Schreckens, in welcher die **LXX** sich dieses Wortes sehr häufig bedienen, ist für diese Stelle ohne Sinn. Auch die Bedeutung die wir dem Worte Ekstase zu geben pflegen, um damit den verzückten Zustand eines Theopten zu bezeichnen, in welchem es sich zuweilen bei den **LXX** findet, ist hier nicht anwendbar, da von einer Theophanie gar nicht die Rede ist. Alle andern alten Uebersetzungen geben auch darum hier andere Wörter. Nach **Hieronymus** Zeugniß setzte **Aquila** κατανυγήν (tiefer Schlaf, bei den Classikern öfter der Todtenschlaf), **Symmach.**: κάρον (dasselbe), während die Andern ὕπνος gaben. [40]) Wenn wir nun aber nicht geradehin annehmen wollen, daß die **LXX** selbst keinen Sinn mit diesem Worte verbunden hätten, wo dann freilich alle Exegese ihr natürliches Ende fände und welche Annahme bei einer Uebersetzung dann am allerwenigsten gestattet werden kann, wenn sie,

---

39) Bei den Classikern und selbst bei den LXX auch nicht an Einer Stelle mit einigem Schein. Aus den übrigen Uebersetzern hat man einige Stellen angeführt. **Theodotion** gibt Job. XXXIII. 15. ἔκστασις an der Stelle von תרדמה, doch hier scheint er wirklich an eine Ekstase gedacht zu haben. In Jes. XXIX. 10., wo derselbe **Theodot.** an der Stelle desselben hebräischen Wortes, welches die LXX hier durch πνεῦμα κατανύξεως geben, ein πν. ἐκστάσεως nennt, hatte er vielleicht die vorhergehenden Worte, wie die LXX — — — καὶ ἔκστητε übersetzt und nahm dann eine recht angemessene Rücksicht auf dieses Wort. Am scheinbarsten noch könnte man für diese Bedeutung anführen 1. Reg. XXVI. 12. nach **Theodot.** und Prov. XIX. 15. nach **Symmachus** und **Theodotion**. Doch auch diese Stellen lassen andere Erklärungen zu und fordern dieselben denn nun auch ebendeßhalb, weil sich sonst keine sichere Spur findet, zumal in der ersten, wo ὕπνος von ἔκστασις unterschieden ist. In letzterer ist ἔκστ. ein trauriger (Schreckens-) Zustand, wie Dieß bei den LXX sehr gewöhnlich vergl. Ps. XXX. (XXXI.) 23., CXV. 2. (CXVI. 11.) u. a.

40) **Montfaucon** (in seiner Sammlung der Reliquien der origen. Hexapla Par. 1713. 2 Voll. fol.) zu unsrer Stelle.

wie hier, vom Urtexte abweicht — indem eine solche Abweichung eben die Verbindung des eigenthümlichen Sinnes des Uebersetzers mit dem des Urtextes beurkundet —: so werden wir auf jene eben bezeichneten alexandrinischen Ansichten eingehen und uns von ihnen Erklärung erbitten müssen, die uns denn auch Philo leg. alleg. II. p. 1092. sq. gibt und uns näher bestimmt, was es für eine Ekstase gewesen sei, welche Gott uranfänglich über Adam geschickt habe und wie sie recht wohl mit einem Einschläfern desselben zusammenfalle. Gott ließ nämlich den noch ungebundenen Geist (Adam) eben zu Folge der Absicht nun auch sinnlich-geistige Wesen hervorzubringen, aus ihm selbst, d. h. aus dem ihm eigenthümlichen, rein-geistigen Wirkungskreise heraustreten, eine Ekstase, welche, da sie ihn in Verbindung mit dem Sinnlichen brachte, sehr natürlich dessen ursprüngliche Kräfte schwächte oder einschläferte. „Denn in Wahrheit," sagt er, „wenn der Geist schlummert, tritt der Sinn hervor und dieser verlischt, wenn der Geist erwacht, weßhalb wir denn auch, wenn wir über Etwas scharf nachdenken, in die Einsamkeit fliehen, die Augen verschließen, die Ohren verstopfen und uns von allem Sinnlichen lossagen." Der Sinn der Stelle ist nun klar: Als Gott dem noch ungefesselten Geiste den Sinn anschaffen wollte, ließ er ihn aus seinem ursprünglichen Wirkungskreise heraustreten und schläferte ihn so ein. Auf ähnliche Ansicht deutet auch die Wahl des Wortes ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς hin, zu welcher das hebräische Wort וישגר keine Veranlassung geben konnte. Allein das Fleisch, oder das Sinnliche im Menschen war ja eben zu dem Behufe dem menschlichen Geiste angeschaffen worden, um an die Stelle der frühern geistigen Kräfte, [41]) welche für den ihm nun angewiesenen Wirkungskreis nicht geeignet waren, ihn mit denjenigen Fähig-

41) Diese waren dann nothwendig in der dem Adam entnommenen πλευρὰ angedeutet, welche Philo im Geiste der allegorisirenden Exegese in eine Kraft Adam's oder des Geistes umdeutet; denn πλευρὰς ὁ βίος ὀνομάζει τὰς δυνάμεις.

keiten auszurüſten, die ihn eben für letztern vollkommen geeignet machten. Die Sinnlichkeit war mithin ein nothwendig integrirender Beſtandtheil des Menſchen; πρὸς συμπλήρωσιν τῆς ὅλης ψυχῆς, wie Philo ſagt, gehörte auch Eva oder die Sinnlichkeit. [42]) Auch noch einige andere Abweichungen vom Urtexte dieſer ganzen Erzählung ſcheinen zu Gunſten des alexandriniſchen Verſtändniſſes deſſelben geſchehen zu ſein. Ich mache noch auf folgende aufmerkſam:

Einem alexandriniſchen Interpreten kam für die bezeichnete Erklärung der Wechſel des Numerus, der ſich Geneſ. II. 16. 17 findet, trefflich zu Statten, wo es heißt: ἀπὸ παντὸς ξύλου — — βρώσει φαγῇ, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ, ᾗ δ' ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. Philo hebt dieſen leg. alleg. III. p. 59. gar ſehr hervor. „Dann iſt auch Dieß wohl zu beachten," ſagt er, „daß Gott ſich nur zu Einem wendet, wenn er ermahnt von allen Bäumen im Paradieſe zu eſſen; wenn er es aber unterſagt, ſich auch deſſen zum Genuſſe zu bedienen, durch den Kenntniß des Guten und Böſen bewirkt wird ſich anſcheinend mit Mehren unterhält. Denn hier ſagt er: Iß von allen; dort aber: Eßt nicht, und an welchem Tage ihr eſſet, nicht du ißt, werdet ihr ſterben, nicht wirſt du ſterben. Hierbei iſt nun zu bemerken, — — — daß es zur Annahme und Uebung der Tugend nur Eines bedarf, des vernünftigen Geiſtes (des Adam), der Körper aber (Eva) hierzu in keiner Weiſe mitwirkt, — — — während man um Unerlaubtes zu genießen den Geiſt nicht allein haben darf, ſondern Sinn und Geiſt und Körper." Dieſer ſo ſehr im Geiſte der vorliegenden allegoriſchen Interpretation ſich bewegende Wechſel des Numerus findet ſich weder im Urtexte, noch auch, wie ſehr natürlich, in irgend einer der alten Ueberſetzungen, ſo weit uns Nachrichten über ſie (ſ. bei Montfaucon zu u. St.) aufbehalten ſind.

---

42) Leg. alleg. II. p. 1092.

Wenn ich auch auf die Ueberſetzung der Worte Adam's in Geneſ. III. 12.: האשה אשר נתתה עמדי durch ἡ γυνὴ ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ weniger Gewicht legen möchte, weil ſie wenigſtens wörtlich mit dem Urtexte übereinſtimmt, ob ſie ſchon auf der einen Seite dem Genius der griechiſchen Sprache, den der Ueberſetzer des Pentateuchs wol niemals in dem Maße verletzt, durchaus widerſtreitet und auf der andern die Erklärung, welche die zuſammenhangende Allegorie nothwendig machte [43]) nur bei ſolcher Form der Stelle möglich war: ſo glaube ich doch, daß bei dieſer Unterſuchung noch nothwendig die Stellen Geneſ. III. 15. und 17. in Betracht gezogen werden müſſen. Aus erſterer die vielfach beſprochenen Worte der LXX: αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν; hebr.: הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב: Es iſt hierbei vor Allem an ſich gar nicht einzuſehen, warum die LXX an die Stelle des Wortes הוא αὐτός ſetzten; während jenes הוא oder הִוא ſehr angemeſſen entweder auf אשה oder auf זרע ſich beziehen konnte, paßte αὐτός weder auf γυνή, noch auf σπέρμα. Philo weiß einen Grund für dieſe Erſcheinung, der, wenn man die übrigen Rückſichten im Auge hat, die die LXX auf die alexandriniſch-allegoriſche Erklärung nahmen, gar nicht unwahrſcheinlich iſt. Er ſagt leg. alleg. III. p. 95. sq.: „Das Wort αὐτός iſt hier der Sprache nach fehlerhaft, dem Sinne nach richtig geſetzt. Oder wie? Es bezieht ſich auf γυνή. Dieſe iſt aber nicht ein αὐτός, ſondern eine αὐτή. Was ſollen wir nun ſagen? Moſes geht hier

43) Phil. leg. alleg. III. p. 71.: ἡ γυνή φησιν ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ· ——— εὖ τὸ μὴ φάναι· ἡ γυνὴ ἣν ἔδωκας ἐμοί ——· οὐ γὰρ ἐμοί, ὡς κτῆμα, τὴν αἴσθησιν ἔδωκας, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ἀφῆκας ἄνετον καὶ ἐλευθέραν κατά τινα τρόπον οὐχ ὑπείκουσαν τοῖς τῆς ἐμῆς διανοίας ἐπιτάγμασιν. Die Sinnlichkeit war den Alexandrinern zwar nach dem Werthe, aber nicht nach dem Einfluſſe auf den Menſchen, dem Geiſtigen ſubordinirt. Eine ſolche letztere Subordination wäre aber ſcheinbar gebilligt worden, wenn Adam (der Geiſt) die Sinnlichkeit als ihm gegeben, als ſein ihm unterworfenes Eigenthum hätte betrachten können.

von dem Weibe über auf deſſen Urheber und Oberhaupt, den *νοῦς*, dieſer iſt aber männlich und von ihm muß man *αὐτὸς* ſagen;" u. ſ. f. und in der That war ein ſolcher Uebergang für die allegoriſche Deutung der Stelle gar ſehr erforderlich. Es hätte darin keinen Sinn gehabt, daß die Frau den Kopf der Schlange beobachten ſolle; denn die Sinnlichkeit (die Frau) war ſo weit entfernt das ſinnliche Vergnügen (die Schlange) irgend wie zu beeinträchtigen, daß ſie daſſelbe ihrer eigenſten Natur gemäß ſuchte. Es war Dieß das Werk des Geiſtes, der immer dahin ſtreben ſollte, zu bewirken, daß das ſinnliche Vergnügen nie die Oberhand über ihn gewinne, der es alſo ſtets zu beobachten hatte. Aber der Geiſt konnte und ſollte auch das ſinnliche Vergnügen nicht ganz aufheben. Sehr weiſe war daher die Wahl des Worts *τηρήσει*, welches gerade das ſorgfältige und argwöhniſche Beobachten ſehr angemeſſen anzeigte. Es war ihnen in Folge ihrer philoſophiſchen Anſichten nicht möglich, ein anderes Wort anzuwenden, welches das Vernichten, was in שוף lag, hervorhob. Ein anderer Ueberſetzer, der Beides nicht beobachtete, überſetzte dem Urtexte ganz entſprechend: *αὐτή σου τειρήσει κεφαλήν.*

Aus dem 17. V. endlich gehören hierher die W. *ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου*, durch welche die **LXX** das Hebräiſche: ארורה האדמה בעבורך wiedergeben. Abweichend und daher befremdlich iſt das בעבורך durch *ἐν τοῖς ἔργοις σου* überſetzt, wofür man etwa *ἕνεκά σου* erwartet hätte, was Aquila gibt. Die **LXX** konnten aber nicht ſo überſetzen, wenn ſie auf die alexandriniſchen Allegorien Rückſicht nahmen; denn weder der Geiſt noch die Sinnlichkeit war dem alexandriniſchen Philoſophen an ſich ſündlich, und ſinnlos wäre für ſie der Satz geweſen, auf welchen ſie, wenn ſie *ἕνεκά σου* feſtgehalten hätten, im Fortgange ihrer Allegorie gekommen wären: der Menſch wie er in der ſinnlichen Wirklichkeit vorliegt (die Erde) ſei verwünſcht wegen des Geiſtes an ſich (Adam's). Vielmehr iſt es durchgreifende, weil auch den Principien vollkommen entſprechende Lehre der Alexandriner, daß ihr erſt, inſofern ſie Wohnplatz des vernünftigen Menſchen iſt, eine hö-

here Würde zusteht. Durch die Aenderung ἐν τοῖς ἔργοις σου wurde Dem abgeholfen; denn der Fluch, der sich an den sinnlichen Menschen knüpfte, rührte eben daher, daß sich der Geist in seinen Handlungen durch das Sinnliche zur Sünde verleiten ließ. Hiermit müssen die Worte Philo's verglichen werden leg. allег. III. p. 106.: „Die Schlange ist das Vergnügen, ein vernunftloses Auflehnen der (thierischen) Seele; sie war an sich verfluchungswürdig, indem jenes sich nur bei Schlechtern vorfindet und bei keinem Edlern. Adam ist aber der noch indifferente Geist (ὁ μέσος νοῦς), welcher sich bald schlechter bald besser darstellt; denn insofern er Geist ist, ist er weder schlecht noch edel, sondern er wandelt sich durch Tugend oder durch Laster zum Guten oder zum Schlechten um. Sehr natürlich wird er also nicht an sich verwünscht, sondern die Erde wird nur in Folge seiner Handlungen verwünscht; denn die Handlungen der Totalseele (ἡ ὅλη ψυχή, geistig-sinnliche Menschenseele), welche Moses Erde nennt, sind tadelnswerth und schuldig im Verhältnisse zu der Schlechtigkeit, mit welcher Jemand irgend Etwas thut."

So wie es nach dem bisher Mitgetheilten klar ist, daß sich bereits die LXX unter dem Adam, der Eva und der Schlange Aehnliches bezeichnet dachten, wie die spätern Alexandriner: so finden sich bei ihnen auch in Betreff einiger andern biblischen Personen Anklänge an die Charakteristik derselben im spätern alexandrinischen Geiste. Wir wollen hier nur noch auf 2 hinweisen, auf den Enos und den Noah, die Beide bei allen spätern Alexandrinern große Rollen spielen. Enos war in einem bereits früher von uns entwickelten Sinne das Symbol eines Hoffenden,[44]) Noah das eines auf seiner niedern Tugend oder Gerechtigkeit Ruhenden.[45]) Zuverlässig mit Rücksicht hierauf übersetzen die LXX die Worte Genes. IV. 26.: הוּא הֵחֵל לִקְרֹא בְשֵׁם יְהוָה durch οὗτος

44) S. Abth. 1. S. 365.

45) S. daselbst S. 367.

(dieſe Worte eben mit Bezug auf Enos) ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ mit vollſtändiger Uebergehung des Sinnes im Urtexte, den Aquila angemeſſen durch die Worte: τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ wiedergibt, [46]) und die Worte Geneſ. V. 29.: זה ינחמנו מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמֵעִצְּבוֹן יָדֵינוּ מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֵרְרָהּ יְהוָה: durch: οὗτος (mit Bezug auf Noah) διαναπαύσει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς κατηράσατο κύριος ὁ θεός. [47]) Wollte man behaupten, daß die pſychologiſch-charakteriſirenden Erklärungen der Alexandriner erſt auf den Grund der **LXX** gebildet wären und alſo letztere keineswegs erſtere berückſichtigt hätten: ſo würde man einestheils für die Abweichungen der **LXX** vom Urtexte die erklärenden Gründe verliehren und ſolche dann überhaupt entbehren, und anderntheils vergeſſen, daß in jenen pſychologiſchen Genealogien die Charakteriſirung dieſes oder jenes Mannes keineswegs etwas Willkührliches iſt, was ſich nach etwas Zufälligem gebildet hätte oder erklären ließe, ſondern daß vielmehr in der einmal unternommenen Ausführung der τρόπων τῆς ψυχῆς dieſe ſelbſt ein durch die Erfahrung und durch die beſondern Anſichten der Alexandriner über den Entwickelungsgang des Menſchen nothwendig Bedingtes war, wie die übrige weitere Darlegung des genealogiſchen Theils bei Philo gezeigt haben wird.

Während wir mehre andere, minder bedeutende Gegenſtände betreffende Spuren, daß die ſpätere alexandriniſch-allegoriſche Interpretation der heil. Urkunden von den **LXX** vorhergeſehen, beabſichtigt und befördert wurde, theils gänzlich übergehen, theils ſpäter kürzlich zuſammenſtellen werden, wollen wir jetzt noch einige berühren, die mit den bedeutendſten

---

46) Dieß führt Philo durch quod deter. pot. insid. sol. p. 180. — de Abrah. p. 350. — de praem. ac poen. p. 912. Anſpielungen darauf auch in den excerptis Theodoti (opp. Clement. Alex. Potter II. p. 982.).

47) Vergl. Philo quod deter. p. 177. — de Abrah. p. 353.

Interessen der alexandrinischen Speculation auf das Innigste verwachsen sind.

Philo stellt mit den alexandrinischen Theologen überhaupt die Behauptung auf, daß Gott mit keinem menschlichen Namen bezeichnet werden könne. Eine Behauptung, die wir oben in ihren Gründen und in ihrer Bedeutung kennen gelernt haben. Indeß ließ er doch dabei den himmlischen, das Tetragrammaton, stehen, was aber eben ein himmlischer Name sei, der nur von Demjenigen in den einzelnen Momenten, wo er diese Würde thatsächlich behaupte, ausgesprochen werden könne und dürfe, der sich durch die Philosophie zu göttlichem Wesen emporgeschwungen habe. [48]) Er beruft sich hierbei auf Levit. XXIV. 15. f. Hier wird zu Folge der LXX folgendes Gebot gegeben: *ἄνθρωπος ὃς ἐὰν καταράσηται θεὸν ἁμαρτίαν λήψεται· ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω· λίθοις λιθοβολείτω αὐτὸν πᾶσα ἡ συναγωγὴ Ἰσραήλ· ἐάν τε προσήλυτος ἐάν τε αὐτόχθων ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου τελευτάτω.* Philo merkt de vita Mos. II. p. 683. zu dieser Stelle an, daß das Gesetz Mosis, welches das bloße Nennen Gottes für übler erkläre, als das Verwünschen Gottes, ein sehr weises sei; „denn du hast nicht etwa“ (er redet den Moses an) „Dem, der die größte Frevelthat verübte, die Strafe leicht gemacht, während du heftiger mit Denen verfahren wärest, die auf eine verzeihlichere Weise sündigten, als du gegen Den, der anscheinend eine geringere Uebelthat vollbrachte, die höchste Strafe, den Tod, verfügtest. Vielmehr geschieht hier, wie es scheint, nicht des ersten Gottes und Erzeugers aller Dinge Erwähnung, sondern der Götter, die in Städten verehrt werden und diese sind falsche, durch die Künste der Mahler und Bildhauer gefertigte. — — — Es war jedoch nothwendig zu verhindern, daß selbst diese nicht verwünscht würden, damit sich kein Schüler des Moses etwa gewöhne, den Namen Gottes überhaupt gering zu achten, da

48) S. Abth. 1. S. 140. f. und S. 148. ff.

dieſe Benennung doch ſtets des größten Vorzugs und der tiefſten Verehrung werth iſt. Sollte nun aber Jemand — ich ſage nicht ſchmähen den Herrn der Menſchen und Götter, ſondern es auch nur — wagen ſeinen Namen zu unpaſſender Zeit zu nennen, der mag den Tod als Strafe erwarten." Eine Vergleichung dieſer Erklärung, die auch Joſephus in ähnlicher Weiſe gibt,[49]) mit den oben angeführten Worten der LXX und dieſer hinwiederum mit dem Urtexte laſſen es nicht zweifelhaft bleiben, daß die LXX gerade auch dieſen Sinn feſthielten,[50]) und ſo nicht etwa erſt ein Mißverſtändniß derſelben von Seiten Späterer die Lehre herbeigeführt habe, daß der Name des Urweſens aller Dinge für Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind, völlig unausſprechbar ſein müſſe. Denn vorerſt würden, wenn man jene Erklärung nicht anwendete, die Worte der LXX allen vernünftigen Sinnes ermangeln und den Unverſtand unwiderruflich durch ein moſaiſches Geſetz geheiligt werden laſſen, daß Der, der Gott verwünſche als geringerer Verbrecher geachtet werden ſolle, als Der, welcher Gott auch nur nenne und dann iſt es auch aus der Abweichung vom Sinne des Urtextes[51]) klar, daß die Ueberſetzer einen beſondern Sinn erzielten. Letzterer gibt nämlich anſtatt der Worte:

---

49) Jos. cont. Ap. II. 33. Er läßt hier den Moſes auch die Blasphemie gegen fremde Götter verbieten; er findet jedoch in dieſer Stelle auch ein Geſetz gegen eine Blasphemie des höchſten Gottes ſ. Ant. IV. 8. §§. 6. 10.

50) Auch Exod. XXII. 28. (27.) ſchieben die LXX das Verbot fremde Götter nicht zu ſchmähen unter, indem ſie an der Stelle von אלהים לא תקלל die Worte geben: θεοὺς οὐ κακολογήσεις, was, eben ſchon im Vergleiche mit unſrer Stelle ungleich wahrſcheinlicher von den fremden Göttern zu verſtehen iſt, als von den Prieſtern, welches Letztere die Constitt. apostoll. II. 31. (Cot.-Clar. I. 243.) in Polemik gegen die erſte Erklärung behaupten und von Origenes Comment. zu Pſ. 136. vertheidigt wird.

51) Der, wenn ſchon נקב auch ſchlechthin: nennen bezeichnen kann (Jes. LXII. 2.), doch durch den Zuſammenhang wie durch den gewöhnlichen Sinn auch dieſes Wortes an die Hand gegeben iſt

ὀνομάζων ὄνομα κυρίου und ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου: נקב שם יהוה: und: בוקבי שם. Vom Nennen Gottes ist in ihnen gar nicht die Rede, sondern vom Lästern des Namens Gottes, was eine andere Uebersetzung durch die Worte ὃς ἂν λοιδορήσῃ ausdrückte, die sich dann auch dem Rande der Coislinianischen Handschrift des Heptateuchs beigeschrieben finden. [52]) Aquila stimmt hier dem Sinne nach mit den LXX überein, wie aus der lateinischen Uebersetzung derselben, die Montfaucon (zu unsrer Stelle) mittheilt, erhellt: Vir quando blasphemaverit Deum suum (auch dieses suum könnte wenigstens von falschen Göttern verstanden werden) et acceperit iniquitatem sibi; et denominans nomen Dei morte morietur. Die vorgefaßte Lehre von der Unnennbarkeit des heil. Namens Gottes, die sich nicht allein auf die alexandrinischen Juden beschränkte, sondern, wenn sie auch von ihnen ausging, doch bei den übrigen Eingang gefunden hatte, trug auch bei ihm einmal, wie bei den LXX Dieß so oft in ähnlichen Dingen der Fall war, über die Treue den Sieg davon.

Für die entsprechendsten Worte, durch welche Gott bezeichnet werden könnte, hielt Philo, wie wir oben sahen, [53]) die zwei ὁ ὤν und τὸ ὄν, eben weil sie keine irgend Etwas bestimmende Namen seien, sondern nur anzeigten, was vom Menschen in Betreff Gottes überhaupt erkannt werden könne, nämlich daß er sei, ohne auch noch Etwas hinzuzufügen, was er nun sei. Nichts war natürlicher, als daß er und die christlichen Alexandriner, bei welchen diese Lehre nicht minder als bei Philo mit den innersten Interessen der Speculation verwachsen war, sich zu wiederholten Malen auf die Stelle Exod. III. 14. beriefen, wo Gott auf die Frage des Moses, mit welchem Namen er ihn bei den Kindern Israel benennen solle, nach den LXX antwortet: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· καὶ εἶπεν· οὕτως ἐρεῖς

---

52) Vergl. Montfauc. append. ad Hexapl. Levit. T. I. p. 659.
53) S. Abth. 1. S. 140.

τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς;[54]) denn in diesen Worten war anscheinend von der höchsten Auctorität Gottes selbst, diese Bezeichnung, welche sie philosophisch als die entsprechende anerkannten, gegeben. Fragen wir aber weiter, mit welchem Rechte die LXX als Uebersetzer gerade diese Worte gewählt haben: so möchte Dieß nichts weniger als klar sein. Die Worte des Urtextes lauten bekanntlich: אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני: Die Uebersetzung der erstern Worte, wenn sie wörtlich genau hätte sein sollen, konnte nicht anders fallen, als sie Aquila und Theodotion geben: ἔσομαι (ὃς scheint zu fehlen) ἔσομαι. Gesetzt aber auch, daß ein minder genauer Uebersetzer ἐγώ εἰμι ὁ ὤν noch ohne Nebensinn schreiben konnte, d. h. noch ohne ein besonderes Gewicht darauf zu legen, daß Gott als der nur Seiende bezeichnet werde: so können wir uns doch der Annahme bei der offenbar willkührlichen Uebersetzung des zweiten אהיה durch ὁ ὤν (ἀπέσταλκέ με) unmöglich erwehren und müssen den Grund dieser Fassung, da er nicht im Urtexte liegt, in der besondern Ansicht der Uebersetzer suchen. Diese Annahme wird zur Gewißheit, wenn wir bemerken, daß auch die folgenden mit den vorhergehenden eng zusammenhangenden Worte des Exodus, in welchen Gott dem Moses ferner in den Mund legt, was er zu seinen Stammgenossen reden solle, von den LXX in der spätern alexandrinischen Weise verstanden und angewandt worden sind. Die Worte sind: κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακὼβ ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς· τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς. Philo de nomin. mutat. p. 1046. deutet diese Stelle so: Gott habe zuerst auf die Frage des Moses nach seinem Namen diesen belehrt, daß er gar keinen menschlichen Namen habe, daß ihm nur das Sein und

54) Vergl. Phil. de somn. I. p. 599. — de vit. Mos. I. p. 614. — Clem. Alexandr. Paedag. I. p. 118.

nicht das benannt Werden zustehe. Um aber dem menschlichen Geschlechte nicht überhaupt alle Benennung des Vollkommensten zu entziehen, habe er ihm eine nicht vollkommen entsprechende verwilligt, deren es sich als einer eigentlichen bedienen möchte, nämlich eben die: κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων; habe aber den Moses noch ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Name nur ein weltlicher (αἰώνιον) das Gedächtniß des Göttlichen bei geschaffenen Wesen erhaltender (μνημόσυνον — γενεαῖς), kein über Welt und menschliche Bedürfnisse hinaus auch für die ungezeugten Wesen gültiger Name sei. Philo glaubte demnach an dieser Stelle die philosophisch reine Lehre neben den Vorschriften aufgezeichnet, wie diese zum Behufe der größern Mehrzahl modificirt werden müsse.[55]) Die hier auf so eigenthümliche Weise erklärten Worte ὄνομα αἰώνιον — μνημόσυνον — γενεαῖς lassen nun zwar möglicher Weise auch den einfachen Sinn zu, der im hebräischen Originale liegt: Der Name Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's ist mein ewiger Name (der sich niemals wandeln wird), bei ihm wird man sich mein erinnern von Geschlecht zu Geschlecht. Allein da sich die LXX wirklich des Namens enthielten, der nach alexandrinischer Vorstellung für unaussprechbar erklärt ward, und sich der andern durchgängig bedienten, die nach ebenderselben als von Gott a. a. O. zugelassen und gültig stellvertretend angesehen wurden; sie sich also diese Stelle in ihrer alexandrinischen Deutung zum Gesetze machten: so liegt es klar vor, daß ihnen diese Deutung selbst bekannt und genehm gewesen sei.

Die Folgerung, die wir aus der Gestaltung der letzterwähnten Stelle unter den Händen der LXX ziehen durften, daß nämlich diese bereits, wie die spätern alexandrinisch-philosophischen Juden, annahmen, der eigentlich-göttliche Name des Urwesens sei für den Menschen, wie er in seiner gewöhnlichen Wirklichkeit vorliegt, unerfaßlich und unaussprechbar;

---

55) Also in göttlicher Accommodation s. Abth. 1. S. 148. ff.

es habe dieß aber um der menschlichen Schwachheit willen einen menschlich-bezeichnenden Namen von ihm zu gebrauchen erlaubt, während doch der Mensch keinerlei Beschaffenheit desselben (die Unterlage jeden Namens) zu erkennen vermöge, sondern bloß wahrnehmen könne, daß es sei: — diese Folgerung, sage ich, scheint auf eine andere Stelle der **LXX** ein bedeutendes Licht zu werfen. Exod. **VI.** 3. (2.) finden sich im Urtexte die Worte: וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם: Bei der Uebersetzung dieser Stelle mußten die **LXX** in Folge ihrer national-philosophischen Ansichten in Verlegenheit gerathen. Wenn der Urtext Gott zu Moses sprechen ließ, daß er sich den Vätern nicht unter dem Namen Jehovah geoffenbart habe: so hätten die **LXX**, wenn sie Dieß wirklich hätten übertragen wollen, ja eben diesen heil. Namen wiedergeben müssen, der nur den Geweihtesten offenbar und von diesen nur in den heiligsten Stunden genannt und verstanden werden mochte. Und wollten sie an die Stelle jenes heil. Namens, wie es sonst wol nach Anleitung von Exod. **III.** 14. geschah, das *αἰώνιον* und *μνημόσυνον ὄνομα*: *κύριος* nennen: so ging der ganze Sinn der Stelle unter; denn unter diesem Namen hatte sich ja Gott den Vätern geoffenbart, was doch dann hier geläugnet worden wäre. **Philo** der die Stelle in s. B. **de nomin. mutat. p. 1046.** wiedergibt, hilft sich so, daß er übersetzt: *τὸ ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς* und auf solche Art entsprach die Stelle trefflich den philosophischen Ansichten der Alexandriner und dem Sinne, den sie in dieser Stelle finden mußten; denn das *ὄνομα τὸ κύριον* war ja eben der Name Jehovah, der aber doch hierbei umgangen, nämlich umschrieben ward. Hieraus ergibt sich zur Gnüge, wie **Mangey** den Ideengang seines Philo auch nicht von fern ahnete, als er zu dieser Stelle die Bemerkung niederschrieb: **Ex Philonis argumento malim scribere** *κύριος*. Ich möchte sogar kaum daran zweifeln, daß in den **LXX** selbst, bei denen jetzt die Worte im gewöhnlichen Texte *καὶ τὸ ὄνομά μου· κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς* lauten, anstatt *κύριος*, *τὸ κύριον* gelesen wer-

den müſſe, da die Worte τὸ ὄνομά μου κύριος, wo denn doch erſt die Alexandriner mit Rückſicht auf ihr Dogma anſtatt Jehovah κύριος geſchrieben hätten, doch wieder auf der andern Seite gar keinen Sinn für ſie gehabt hätten, auch Nichts erklärlicher iſt, als wie die Abſchreiber, welche tauſendmal für Jehovah κύριος geſetzt ſahen, auch hier das κύριον in κύριος umwandelten und dann auch natürlich den Artikel hinweglieſſen, der Umſtände völlig unkundig die gerade hier eine Veränderung veranlaſſen mußten.[56]) — Uebrigens kann es auch wol keinem Zweifel unterworfen ſein, daß die LXX, indem ſie die den letzterwähnten vorausgehenden Worte ſo überſetzten: καὶ ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, θεὸς ὢν αὐτῶν, und dieſe Offenbarungsweiſe der andern entgegenſetzten, in welcher Gott ſein κύριον ὄνομα mitgetheilt habe, im Geiſte der Alexandriner eben darauf ein Gewicht legten, daß ſich Gott als der nur ſeiende Gott den Vätern geoffenbart habe. Im Urtexte bereits lag der den Alexandrinern ſo wichtige Gegenſatz einer doppelten göttlichen Offenbarung, der einen für den gewöhnlichen Kreis der Menſchen, die ſich bloß zur Ueberzeugung vom Daſein eines Göttlichen erheben konnten, aber von deſſen wahrer Göttlichkeit keine Ahnung hatten, und der andern, für die ſelbſt zu göttlicher Würde Erhobenen, welche Gott ſchauten, wie er iſt, zu nahe, um nicht die vollendete Uebereinſtimmung beider auf einige Koſten der Treue zu erkaufen; denn freilich ſtand von einem θεὸς ὢν Nichts im Urtexte. In dieſem leſen wir vielmehr אל שדי, welches die LXX gewöhnlich durch θεὸς παντοκράτωρ wiedergeben. Nur kurz erwähne ich noch beim Schluſſe dieſer Unterſuchung über den göttlichen Namen bei den LXX, daß in der Ueberſetzung

---

56) Man müßte denn vielleicht κυρίως leſen, wo dann im Ganzen derſelbe Sinn bliebe. Auch bei der Leſart eines Pariſer Codex (des ehemal. Colbert. Holmes 118.) κύριος ὢν würde die Schwierigkeit ſchwinden und der Sinn dieſer ſein: „Ich habe ihnen meinen Namen nicht offenbart, da ich ihnen (Dieß aus dem Gegenſatze zu ſuppliren) Herr bin“.

des Jeremias bisweilen der ὁ ὤν ohne Veranlassung des Urtextes erscheint, vergl. XIV. 13. und XXXIX. (XXXII.) 17. Beide Male steht im Urtexte: אהה אדני יהיה und in der Uebersetzung ὁ ὢν κύριος.

Die Basis, auf welcher die nothwendige Namenslosigkeit Gottes bei den Alexandrinern ruhte und von welcher aus betrachtet sie erst eigentliche Bedeutung erhielt, war die vollständige Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Urwesens, welche sie theils in die innigste Verbindung mit dessen höchster Vollkommenheit setzten, theils bereits in dem Begriffe eines Urwesens, eines Urhebers aller Eigenschaft und alles Vorhandenen enthalten glaubten. [57]) Nichts ist mithin natürlicher, ja, nach dem früher Mitgetheilten sicherer im Voraus zu erwarten, als daß auch diese Eigenthümlichkeit sich bei unsern LXX wiederfinden werde, ohne welche jene eines eigentlichen Sinnes entbehrt haben würde. Und fürwahr spricht auch sie sich in ihrer Uebersetzung vernehmlich genug aus.

Es leuchtet hierbei von selbst ein, wie sehr belästigend für die orthodoxen Alexandriner, die mit der ängstlichsten Religiosität über der Auctorität ihrer heil. Schriften wachten, und doch vermöge ihres philosophischen Standpunktes Gott so sehr über alles Irdische erhaben glaubten, daß sie ihm keine Prädicate, auch nicht die, welche den Menschen sonst am heiligsten sind, beizulegen wagten, Stellen ihrer heiligen Bücher gewesen sein mögen, in welchen diese das göttliche Wesen dem gewöhnlichen menschlichen Sein und Wirken so nahe zu stellen schienen, daß selbst zuweilen Eigenschaften, über welche sich der gute Mensch gern erheben mochte und zum Theil wirklich erhob, auf dasselbe übergetragen waren. Bei der Nothwendigkeit auf eine Ausgleichung zu sinnen hatte der zur Behauptung seiner eigensinnigsten Ansichten gar oft wunderbarlich-reich erfinderische menschliche Verstand allerdings schon manche Mittel ihnen an die Hand geboten. Sie hatten eine allegorische Interpretations-

57) S. Abth. 1. S. 121. ff.

tionsweise aufgestellt und nach Kräften gerechtfertigt und da diese allein jene Differenz vollkommen zu heben unvermögend war, zu einem doppelten Lehrtypus gegriffen, dessen sich die heiligen Bücher bedienten, des einen zur eigentlichen Belehrung über die wahre Philosophie, des andern zur Empfehlung derselben bei der größern für jenen vorerst noch unempfänglichen Menge.[58]) Indeß half doch offenbar auch diese Unterscheidung dem Anstoße nur unvollkommen ab. Mochte man auch im Allgemeinen der Ansicht sein, daß Herablassung des sich offenbarenden Gottes zu der niedern Einsicht der größern Menge nicht nur zulässig, sondern auch wünschenswerth sei: so wäre doch hier und da eine solche vielleicht weniger nothwendig gewesen, auch war die eine menschliche Vorstellung von Gott doch immer edler als die andere und nicht eben unverständlicher. Wer hätte nicht wünschen sollen, daß in den heil. Urkunden diese mit jener vertauscht sei?

Von diesem Standpunkte aus ist die Stellung der alexandrinischen **LXX** gegen die zahlreichen Anthropomorphien und Anthropopathien zu erklären, welche sich in den zu übersetzenden heil. Büchern fanden. Sehr viele lassen sie völlig unberührt; denn Annahme einer Allegorie oder eines doppelten Lehrtypus konnte ja das Anstößige entfernen. Mehre ändern sie, einige von ihnen, wenigstens einige Uebersetzer constant, weil sie unter allen Verhältnissen (selbst in der Allegorie oder dem doppelten Typus) mit entsprechendern, dem göttlichen Wesen würdigern und dennoch gleich belehrenden, vertauscht werden zu können schienen; andere nicht beständig, so daß in ihnen mehr Willkühr oder ein augenblickliches Mißbehagen, als eine bestimmte Abneigung aus Grundsatz geherrscht zu haben scheint.

Als besonders unwürdig scheinen es namentlich die Uebersetzer des Pentateuchs betrachtet zu haben, wenn von Gott im Urtexte gesagt ward, daß er Etwas bereue.

---

58) S. Abth. 1. S. 47. ff.

Nichts ist bei der Annahme, daß sie bereits in die alexandrinische Weisheit eingeweiht waren, die uns die Folgezeit näher kennen lehrt, natürlicher, als Dieses. Es bedarf, um sich hiervon überzeugt zu halten, nur einer sehr oberflächlichen Bekanntschaft mit dem Geiste jener Weisheit, die zunächst all ihr Streben darauf richtete, nachzuweisen, wie die höchste Einheit (das ihnen von Griechenland überwiesene Ideal aller Vollkommenheit) und die höchste (von ihnen sowol an sich, als auch als in der Schrift gegeben im Voraus angenommene) Vollkommenheit des göttlichen Wesens in wechselseitig sich bestimmendem Verhältnisse bereits im Begriffe des Ersten gegeben sei. Jede Annahme einer Mehrheit und mithin auch jede Annahme eines Wechsels in Gott, die sich von ersterer nicht trennen ließ, betrachtete sie als den gefährlichsten Irrthum, der an der Wurzel nage, welche Lebenskraft und Lebensfülle in alle Zweige ihrer Speculation verbreiten sollte. [59]) Ging ja schon jedes edlern und größern Mannes Streben dahin, sich in allen Verhältnissen des Lebens möglichst gleich zu bleiben; wie hätte in Gott eine Reue Statt finden mögen, bei welcher er sich nicht nur geändert, sondern seinen frühern Zustand wenigstens als einen unvollkommenen bezeichnet hätte? In diesem Falle, wo sich ihrer Ansicht gemäß die Herablassung zur Schwäche des Menschen bis zu offenbar unwürdigen Meinungen über Gott ausgedehnt haben würde, mochte den Uebersetzern wenigstens des Pentateuchs diese keinen hinreichenden Entschuldigungsgrund darzubieten scheinen; und sie erlaubten sich es dann die Worte, in welchen denn doch von einer göttlichen Reue die Rede war, nach ihrer Ansicht zu ändern. [60])

Hierher gehört die Stelle:

Genes. VI. 6. 7.: וינחם יהוה כי־עשה את־האדם בארץ ויתעצב אל־לבו ויאמר יהוה אמחה את־האדם — — כי נחמתי

59) S. Abth. 1. S. 120. ff.

60) Auf diese Abweichungen wegen einer göttlichen Reue hat Michaelis in der angeführten Commentation fast ausschließlich Rücksicht genommen.

כי עשיתם (Der Plural ist gebraucht, weil mehres Andere, hier Weggelassene, vorausgeht.)

Es ist klar, daß es nach diesen Worten Gott gereut und geschmerzt haben solle, Menschen geschaffen zu haben. Darum gestalteten sich aber auch die Worte bei den LXX ganz anders. Sie lauten: καὶ ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ διενοήθη, καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον κ. τ. λ., ὅτι ἐθυμώθην ὅτι ἐποίησα αὐτούς. Den Sinn dieser Worte erklärt uns Philo qd. Deus sit immut. p. 296. gewiß ganz im Geiste der LXX: „Gott sah, daß sich die Bosheit der Menschen auf Erden vermehrte — — und (ohne sich darüber zu verwundern) nahm er es zu Herzen und bedachte, daß er Menschen (d. h. unvollkommene und freie Wesen) geschaffen habe und sprach: „„Ich bin eifrig gewesen, als ich sie geschaffen habe““.[61]) Hierdurch ward freilich keineswegs alles Menschliche von Gott entfernt, aber Dieß beabsichtigten auch weder die LXX noch die Alexandriner überhaupt. Indeß lag doch nun in den Worten keine Mißbilligung Gottes in Betreff Dessen, was er früher selbst gethan, keine Reue. Gott sagte, daß er die Menschen als er eifrig, oder auch zornig gewesen sei, geschaffen habe, hiermit war aber noch nicht ausgesprochen, daß er jenen Zorn oder diese Schöpfung bereue. Nur der frühere Grund, weßwegen er Menschen geschaffen hatte, nämlich sein Unwille und mit ihm die Ursache, warum Menschen überhaupt vorhanden seien, war vorübergegangen. Sehr verständig gewählt war bei dieser Uebersetzung, welcher nun einmal eine Aenderung nothwendig schien, das Wort ἐνεθυμήθη an der Stelle des Worts נחם, um dem Urtexte so treu zu bleiben, als es die Nothwendigkeit den in ihm vorliegenden anstößigen Sinn zu entfernen nur immer erlaubte. Da es ganz unserm „zu Herzen nehmen“ entspricht: so war hiermit der weitere

61) Vergl. auch quaest. in Exod. lib. 2. (Fragm. Manz. T. II p. 669.).

Begriff bezeichnet, unter den sich zwar auch die Reue bringen ließ, [62]) der aber doch zugleich auch jedes Ueberlegen andeuten konnte und mithin die Erklärung offen ließ, die Philo von dieser Stelle gab; und das eigentliche entsprechende Wort μετανοεῖν oder μεταμέλεσθαι, welches letztere Aquila an dieser Stelle gibt und auch die Interpreten des Pentateuchs, wenn es nicht Gott betrifft, an der Stelle des נחם gebrauchen, [63]) war vermieden. Weniger mild war die Aenderung des יתיצב in διενοήθη; indeß ein ähnlich-bedeutendes Wort war für den Sinn, der in die Stelle kommen sollte, nicht zu entbehren und dieß konnte sich nicht leicht sehr nahe an den Urtext halten. Gleiche Nothwendigkeit veranlaßte sie endlich ἐθυμώθη zu schreiben, was freilich eben so wenig mit נחם־ה übereinkam. Ich habe übrigens hier ohne Bedenken ἐθυμώθη aufgenommen, obschon eine große Anzahl Auctoritäten und der textus receptus ἐνεθυμήθη gibt. Allein auch ἐθυμώθη wird von sehr alten und wichtigen Zeugnissen getragen [64]) und

---

62) Deßwegen entging die Stelle auch in dieser Gestalt noch nicht aller Benutzung von Seiten Derer, die in später gnostisch-antijüdischem Geiste aus den heil. Schriften der Juden gern nachweisen wollten, wie wenig göttlich der Gott dieser sei; s. Simon in den pseudoclement. Homilien III. §. 39. (edit. Cot.-Cler. I. p. 643.): τῷ (so zu schreiben nicht τὸ) γέγραφθαι ὅτι ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον καὶ μετανοεῖ καὶ ἀγνοεῖ· τὸ γὰρ ἐνεθυμήθη σκέψις ἐστὶ ἧ (nicht ἤ) τις δι' ἀγνοίαν ὧν βούλεται τὸ τέλος ἀκριβῶσαι θέλει, ἢ ἐπὶ τῷ μὴ κατὰ γνώμην ἀποβάντι μεταμεληθέντι. Dasselbe kehrt wieder de gest. Petri (edit. Cot.-Cler. I. p. 761.) §. 37. Es lehrt dieß Beispiel hinreichend, wie nothwendig dergleichen Aenderungen in der Uebersetzung für die Juden scheinen mochten, auch schon nur von dem Standpunkte aus angesehen, daß diese es allen wissenschaftlich Gebildeten der damaligen Zeit möglich machte, sich zu Beurtheilern ihres Gesetzes aufzuwerfen.

63) Vergl. z. B. Exod. XIII. 17.

64) So las Philo qd. D. sit immutab. p. 303. gewiß ἐθυμώθη, indem sich seine ganze Erklärung um dieß Wort dreht und selbst Mangey, der, wenn der textus sacer nicht recht mit den aus ihm angeführten Worten stimmen will, gemeiniglich

außerdem, daß Nichts begreiflicher ist, als wie sich an die Stelle des ἐθυμώθη ἐνεθυμήθη verlaufen konnte, da die LXX das Wort נחם kurz zuvor durch ἐνθυμεῖσθαι übertrugen, während der Variante ἐθυμώθη alle Erklärung mangeln würde, spricht auch eben jener alexandrinisirende Sinn für uns. Denn würde wirklich ἐνεθυμήθη gelesen: so läge hier das offenbare Geständniß einer göttlichen Reue vor und alle Gründe, warum überhaupt an dieser Stelle eine Veränderung des Urtextes unternommen worden sei, würden verschwinden. Der Sinn der Stelle könnte nämlich dann kein anderer sein als dieser: Gott sprach: Ich will die Menschen vertilgen, weil ich es mir überlegt habe (und dadurch zu anderer Ansicht als früher gekommen bin). [65]) Noch gehört hierher Exod. XXXII. 12. 14. Moses bittet Gott, den Götzendienst der Israeliten nicht so sehr hart zu bestrafen und fügt hinzu: שוב מחרון אפך והנחם על־הרעה לעמך: Und der Erfolg וינחם יי: In den Worten, durch welche die LXX die Bitte wiedergeben ist die Aenderung leicht, obschon sichtbar: παῦσαι τῆς ὀργῆς τοῦ θυμοῦ σου, ἵλεως γενοῦ ἐπὶ τῇ κακίᾳ τοῦ λαοῦ σου· — καὶ ἱλάσθη κύριος περιποιῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ.

Nicht so streng hierin in ihren dogmatischen Rücksichten, oder, wenn man will, strenger gegen ihre Pflichten als solche,

---

auf Seiten des erstern ist, hält sich überzeugt (opp. Phil. T. I. p. 280.), daß Philo ἐθυμώθη gelesen habe. Die Collation des sehr wichtigen alexandrinischen Codex durch Ernst Grabe hat ἐθυμώθη gegeben, wie daraus hervorgeht, daß sich dieses Wort in dieser Ausgabe der LXX (Oxon. 1707—20. 4 Voll. fol.) findet, die nur jenen Codex wiedergeben soll. Andere alte Auctoritäten s. bei Holmes zu unserer St. Dieser berichtet zugleich, daß in mehren Handschriften auch das offenbar unrichtige μετεμελήθην aus dem Aquila und dem Hebräischen sich eingeschlichen habe.

65) Michaelis durchschaute nicht ganz den Zweck der LXX, nahm auch auf sehr bedeutende alte Auctoritäten keine Rücksicht, als er ἐνεθυμήθην gelesen wissen wollte. Seine Gründe für diese Lesart (a. a. O. S. 257.) überzeugen nicht.

sind dagegen die Uebersetzer der übrigen heil. Bücher, die nicht leicht durch die alexandrinische Ansicht, daß in Gott keine Reue fallen könne, bewogen wurden, den Sinn des Urtextes zu verwandeln, wenn dieser von einer solchen sprach. Als einzelne Beispiele aus vielen sind zu vergleichen: Jerem. **XVIII.** 8. wo ganz ähnliche Worte, wie die eben aus dem Exodus **XXXII.** entnommenen sich von Gott finden נחמתי על הרעה, die von den **LXX** ganz wörtlich übersetzt sind: *καὶ μετανοήσω περὶ τῶν κακῶν*, so auch Jon. **III.** 10.: וינחם האלהים על הרעה, griech.: *καὶ μετενόησεν ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ κακίᾳ*, und um das auffallendste anzuführen 1. Könige (Samuel.) **XV.** 35. die Worte ויהוה נחם כי־המליך את שאול ganz wörtlich übersetzt: *καὶ κύριος μετεμελήθη, ὅτι ἐβασίλευσε τὸν Σαούλ*, obschon in diesem Kapit. V. 29. gelehrt worden war, daß Gott *οὐκ ἀποστρέψει οὐδὲ μετανοήσει, ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπός ἐστι τοῦ μετανοῆσαι αὐτός.*

Gleichfalls öfter wiederkehrend umgangen ist es, wenn die 70 Dolmetscher dem Urtexte nachzuerzählen hatten, daß Jemand mit leiblichen Augen Gott wahrgenommen habe. Eine solche das Göttliche so ganz in menschliche Nähe und Berührung bringende Erscheinung Gottes war den Alexandrinern natürlich in alle Wege ein Gräuel. Gott hätte selbst ein sinnliches Wesen sein müssen, um sinnlich wahrgenommen werden zu können, und jedes Sinnliche war ihnen eben nur durch den Zusammentritt zweier Entgegengesetzten, eines Materialen und eines göttlichen Intelligenten, eines an sich Unvollkommenen und eines an sich Allervollkommensten denkbar. Ein sinnlich-höchster Gott hatte für sie eben so keinen Sinn, als es blasphemisch war, einen solchen zu nennen, da er als solcher hätte unvollkommen sein müssen. Das Urpostulat aller alexandrinischen Theologie hätte sonach zurücktreten müssen und die ganze speculative Richtung derselben ihren innern Halt verlohren. Es ist darum eben so erklärlich, daß die **LXX**, wenn sie bereits die Farben der spätern alexandrinisch-jüdischen Philosophie trugen, Aeußerungen, die auf eine sinnliche Wahrnehmung Gottes hinzielten, zu verwischen suchten, als es eben

dieses Bemühen belegt, daß sie schon in ähnliche Einsichten eingeweiht waren. Indessen ist es wohl zu bemerken, daß denn doch auch keineswegs alle Stellen dieser Art umgangen sind, vielmehr der Urtext auch in diesem Falle weit öfter treu wiedergegeben ist, als es Gfrörer [66]) meint, obschon doch auch wieder diese Aenderungen viel zu constant und auffällig sind, als daß man den Grund derselben in einem bloßen Zufalle suchen dürfte. Es würde auch unmöglich gewesen sein, ohne die wesentlichste Umschmelzung der Schrift z. B. der ersten Kapitel der Genesis jenes Erscheinen aus dieser ganz zu entfernen. Die nachfolgenden Stellen werden uns lehren, daß Dieß besonders an denjenigen Orten geschah, wo ein körperliches gesehen Werden Gottes irgend wie besonders hervorgehoben und hierdurch eine andere Erklärung erschwert war.

Als Beweisstellen zu dem Gesagten kommen folgende vornehmlich in Betracht:

---

66) Gfrörer a. a. O. I. 2. S. 8. ff. beschränkt den Alexandrinismus der LXX überhaupt fast nur auf die in diesen Abweichungen ausgesprochene Ueberzeugung derselben, daß Gott nicht sichtbar angeschaut werden könne. (Er führt außerdem nur noch 2 Stellen an Jes. IX. 6. Ps. CX. 3., in welchen der Messias als eine vorweltliche göttliche Natur bezeichnet sein soll) und meint (S. 14.), daß nur 12 Stellen in den Büchern des A. T. gefunden würden, in denen ein Schauen Gottes (richtiger leibliches Sehen Gottes; denn geistiges Schauen desselben vermieden die Alexandriner niemals, es wurde dieß im Gegentheile als das höchste Ziel des Philosophirens, ja, des Lebens von ihnen betrachtet, s. Abth. 1. S. 142. ff., und von den LXX sogar in einzelne Stellen der heil. Schrift übergetragen, von denen später) vorkomme, von denen 8 durch die LXX absichtlich verändert seien, um die Sichtbarkeit Gottes zu entfernen, der 4 übrigen Aussprüche ursprünglicher Sinn aber beibehalten worden wäre, weil sie die Möglichkeit Gott zu sehen nicht nothwendig enthielten. Als kleine Nachlese, die sich bedeutend vermehren ließe, vergl. man Job. XLII. 5. Jes. VI. 5. (Es ist kaum glaublich, daß Gfrörer diese Stellen übersehen konnte, da er auf VI. 2. Rücksicht nahm) LXIV. 4. Jer. XXXVIII. (XXXI.) 3 u. a. m.

Exodus XXIV. 10. 11. Moses, Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Aeltesten Israels steigen auf den Berg Sinai: וירא את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר ואל־אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את־האלהים ויאכלו וישתו: Wörtlich: „Und sie sahen den Gott Israels und unter seinen Füßen ein Werk von der Klarheit des Sapphirs, so rein wie der Himmel selbst. Und an die Auserwählten der Kinder Israels legte er seine Hand nicht und sie sahen Gott und aßen und tranken.“ Allerdings eine Stelle, in der es fast zu doctrinal vorausgesetzt ward, daß Gott mit leiblichen Augen sinnlich wahrgenommen werden könne. So Etwas konnte nur ein Aquila wörtlich-gläubig hinnehmen,[67]) der diese Stelle so weit wir seine Uebersetzung kennen treulich wiedergibt: *καὶ εἶδον τὸν θεὸν Ἰσραήλ.* Was Symmachus dadurch unanstößig zu machen suchte, daß er *ὁράματι* hinzusetzte und die ganze Sache sonach in eine Vision verwandelte, umgingen die **LXX** durch eine andere offenbar auch absichtliche Aenderung. Sie setzten anstatt Gottes, den jene Männer geschaut haben sollten, *τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ*; eine Aenderung, die wir erst dann in ihrem wahren Sinne ergreifen, wenn wir uns erinnern, daß nach den Regeln der allegorischen Interpretation das Wort: „Ort“ Dasselbe wie „Logos“ bedeuten konnte, wie Philo ausdrücklich gerade bei Erklärung dieser Stelle berichtet de somn. I. p. 574.[68])

Aehnlich ist Numer. XII. 8., wo Gott die Vorzüge erwähnt, durch welche er den Moses ausgezeichnet habe. Andern habe er sich bloß durch Träume und Erscheinungen offen-

67) Auch die Samaritaner haben diese Stelle verändert, s. Gesenius de pentat. Samarit. origine, indole et auctoritate. Hal. 1815. 4. p. 51. sqq.

68) *τριχῶς ἐπινοεῖται τόπος· ἅπαξ μὲν χώρα ὑπὸ σώματος ἐκπεπληρωμένη, κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός. Εἶδον γάρ φησιν τὸν τόπον κ. τ. λ.* Vergl. auch de conf. ling. p. 334.

bart; nicht also aber, sagt er, meinem Knechte Moses. פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר־בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמוּנַת יְהוָה יַבִּיט: „Mund zu Mund habe ich mit ihm geredet und die Erscheinung war nicht in dunkeln Räthseln und die Gestalt Gottes hat er gesehen.“ Auch diese Stelle war im Urtexte betrübend klar und gewichtig. Augenscheinlich waren sich hier ja zwei Offenbarungsweisen entgegengesetzt, in deren einer sich Gott auf verhüllte Weise mittheilte, während er mit Andern von Angesicht zu Angesicht rede und ihnen seine Gestalt sehen lasse. Die LXX änderten diese Stelle schlau zu ihrem Vortheile. Vorerst übersetzten sie ומראה ἐν εἴδει und zogen Dieß zu dem Vorhergehenden: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει, wählten hierbei, da sie natürlich das Wort ὅραμα nicht wieder brauchen konnten, womit sie im 6. Verse jene dunklere Offenbarung, der die klarere des Moses entgegengesetzt wurde, bezeichnet hatten, klüglich nur ein anderes Wort, was den Leser über den Unterschied, der zwischen beiden Statt fände, im Unklaren ließ. Immer aber war es doch nun nicht Gott selbst, der mit Moses Mund zu Mund gesprochen hatte, sondern dieser hatte ἐν εἴδει unter irgend einer Gestalt zu ihm geredet. Weder er selbst hatte demnach mit Moses geredet, noch war ihm hierdurch eine Gestalt zugeschrieben. Nicht so wohlfeilen Kaufs kamen sie bei den andern Worten וּתְמוּנַת יְהוָה יַבִּיט hinweg. Hier galt es schlechthin einer Aenderung, wenn Gott nicht mit einer Gestalt begabt angesehen werden sollte. Sie mochten sich hierbei vielleicht auch in Erinnerung an Deuter. V. 8. beruhigen, wo eine תמונה ה׳ ausdrücklich gemißbilligt wird. Genug Dieß war wenigstens vollkommen aus ihrer Seele gesprochen und statt ὁμοίωμα setzten sie δόξα: καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδε, welche wie Philo selbst es klärlich bestimmt ἡ παρουσία τῶν δυνάμεων, also nicht des οὐσιώδους θεοῦ war. [69]) Ganz ähnlich auch Ps.

69) Phil. qu. in Exod. II. 45. (Fragm. opp. edit. Mang. T. II p. 679.).

XVI. (XVII.) 15., wo die Worte: אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך: durch die andern der **LXX** wiedergegeben sind: *ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου.* Auch hier ist wie Numer. **XII.** 8. die תמונה Gottes in die *δόξα* umgewandelt, und außerdem noch durch eine leichte Wendung das Sehen des Angesichts Gottes in ein gesehen Werden von ihm verwandelt. Letzteres kehrt öfters wieder. Vergl. u. A. Psalm **LXII. (LXIII.)** 3. [70])

Noch sind 2 Stellen ähnlicher Gattung zu etwas genauerer Berücksichtigung übrig.

Hiob **XIX.** 27. (26.), wo Hiob in der Hoffnung wiederzuerlangender Gesundheit spricht: מבשרי אחזה אלוה und Jes. **XXXVIII.** 11., wo Hiskias, indem er seine solche Hoffnung aufgibt ausruft: לא אראה יה יה בארץ החיים: Eben diese Rücksicht auf die begleitenden Umstände, daß nämlich von einem Sehen Gottes bei gesundem Körper, also anscheinend genug von einem leiblichen und körperlichen Erblicken die Rede war, mag die **LXX** bewogen haben, hier so vollständig von dem Urtexte abzuweichen, als es der Fall ist und am erstern Orte: *ἃ* (nämlich *ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου*) *ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακε* und am andern *οὐκέτι οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς ζώντων* zu übersetzen.

Außer diesen gibt es nun noch eine sehr große Anzahl Aeußerungen der heiligen Schriften, deren schärferer anthropomorphischer oder anthropopathischer Ton das zarte Ohr der Alexandriner wol verletzen mußte. Auch haben die **LXX** wirklich noch manche durch Veränderungen zu mildern gewußt.

---

70) Aehnlich auch die Stelle Job. XXXV. 14. Die Worte nämlich לא תשורנו (du wirst ihn, nämlich den strafenden Gott, nicht sehen), die Elihu Einem antworten läßt, den er auf die Strafgerechtigkeit Gottes aufmerksam macht und mit denen dieser bezweifelt, daß solche Gerechtigkeit sich je äußern werde, werden von den LXX fast auf dieselbe Weise umgangen.

Vielleicht geschah Dieß in einigen wirklich mit Absicht, in andern mochte die einmal in Alexandrien genährte Abneigung gegen dergleichen einen unbewußten Einfluß üben, in andern endlich vielleicht sogar wenigstens zunächst noch andere Momente mitwirken,[71]) da in mehren andern ähnlichen Stellen der Sinn des Urtextes ohne Weiteres beibehalten ist. Die heil. Schriften hätten auch in Wahrheit zu bedeutend modificirt werden müssen, wenn jede etwas stärkere anthropomorphische oder anthropopathische Wendung consequent umgeändert und Dieß nicht eben nur auf solche hätte beschränkt werden sollen, in welchen, wie in den obigen, das den Alexandrinern Widerstrebende auf besondere Weise hervorgehoben war.

Um nur noch einige Stellen anzuführen, in welchen willkührliche Aenderungen von den **LXX** in diesem Geiste überhaupt

---

71) Besonders Dieß, daß die LXX überhaupt aus einer samaritanisirenden Recension übersetzt zu haben scheinen, die ebenfalls die Anthropomorphismen und die Anthropopathien in Gott verwischen. Ueber die Zusammenstimmung der LXX mit dem samaritan. Pentat. gegen das Hebräische s. die Londner Polyglotte Th. VI. N. 4. S. 19. ff. Ferner: Jo. Matth. Hassencamp dissertat. philol.-critic. de Pentat. LXX interpret. Graec. non ex hebr. sed samaritan. text. conf. Marb. 1765. 4. Winer de versionis Pentat. samarit. indole. Lips. 1817. 8. und Gesenius oben Note 67. bezeichnete Schrift, in welcher S. 10. ff. die aus dieser Uebereinstimmung entstandenen Hypothesen mitgetheilt werden. Ueber die samaritanische Theologie aber und ihre berührte Eigenthümlichkeit s. besonders: Gesenius commentat. de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis. Hal. 1822. 4. Um ein Beispiel zu geben, wie sich die samaritan. Umgehung der Vermenschlichung Gottes im Urtexte zuweilen gerade auch in derselben Form bei den LXX wieder ausgeprägt hat, und so jene ihre Auctorität sichtlich auf diese äußert, vergl. man Deuter. XXIX. 19. welche Stelle Gesen. (de Samar. pent. origine rell. p. 59.) beibringt, um die Abneigung der Samaritaner gegen Anthropomorphien zu belegen, „ubi pro hebraeo יעשן אף־יהוה fumat nasus Dei Sam. legit יחר אף־יהוה exardescit ira Dei". Ganz dem Samaritanischen entsprechend geben nun aber auch die LXX (bei ihnen v. 20.) ἐκκαυθήσεται ὀργὴ θεοῦ.

vorliegen, vergl. man Exodus XV. 3. (איש מלחמה — συντρίβων πολέμους vergl. auch Jeſ. XLII. 13.) XIX. 3. (משה עלה אל־האלהים — ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ) XXI. 6. (אדניו את־האלהים [den Sklaven] הגישו — πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ) Joſ. IV. 24. (את־יד יהוה — ἡ δύναμις τοῦ κυρίου) Jeſ. VI. 1. (שולי [Gottes] — ἡ δόξα αὐτοῦ) u. a. m.

Nur über Eine Stelle ſei es erlaubt noch einiges Mehre mitzutheilen, weil aus ihr als einem ſehr klaren Beiſpiele hervorgehen wird, wie dieſe Unterſuchungen auch für die Kritik der LXX von der höchſten Wichtigkeit ſind. [72]) Ich meine die Stelle 3. (1.) Kön. VIII. 53. Hier ſchieben die LXX nach Vollendung des einen Theils der Rede, die Salomo bei Einweihung des Tempels hielt, Folgendes ein: τότε ἐλάλησε

72) Beſonders für Beurtheilung der Wichtigkeit einzelner Abweichungen des Philo vom gewöhnlichen Texte der LXX. Nur muß — dieſe einzige Bemerkung erlaube ich mir an dieſem hierzu nicht angemeſſenen Orte — eine ſolche Vergleichung weit genauer angeſtellt werden, als Dieß bis jetzt geſchehen iſt. Wie unbegreiflich hierin oft gefehlt worden ſei, mag ein einziges Beiſpiel belegen. Mangey citirt zu de poster. Caini edit. opp. T. I. p. 251. (welche Schrift er freilich zuerſt commentiren mußte, da er ſie zuerſt bekannt machte) bei den Worten: ὕδιζε, καταβηθι καὶ ἀνάβηθι die Stelle Exod. XXXII. 7. und vertieft ſich nun in gelehrte Bemerkungen, warum das ἀνάβηθι von Philo beigefügt worden ſei, da ſich doch in gedachter Stelle bloß jene erſten beiden Worte fänden, die er endlich damit ſchließt, daß er ſagt: Dicendum ergo hanc lectionis varietatem Philone vel vetustiorem esse vel saltem coaevam. Es iſt Dieß kaum glaublich, aber doch noch unglaublicher das Andere, daß die neuern Herausgeber des Philo, Pfeiffer und Richter, die Stelle weiter citirt haben. Auch Gfrörer ſtimmt dieſem bei, indem er ſie als Beiſpiel der Differenz des philoniſchen Kanon (über welchen er a. a. O. I. 1. S. 46—54. handelt) von dem unſrigen beibringt. Exod. XIX. 24. finden ſich aber jene Worte vollſtändig. Aehnliches kehrt nicht ſelten wieder. Wie viel werden wir doch unſerm verehrten Herrn Dr. Großmann bei ſeiner neuen Ausgabe des Philo zu danken bekommen.

Σαλωμὼν ἐπὶ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλεσε τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτὸν· ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ, κύριος εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ. Οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. Οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς; Worte, die dem Hebräischen ganz fremd sind und von denen sich auch sonst keine Spur findet. Die Worte an sich betrachtet sind völlig verwirrt, ohne Zusammenhang und geben keinen angemessenen Sinn. Sie scheinen mir ein alexandrinisirendes Glossem zu der Erzählung von der Tempelweihe. Der alexandrinische Glossator machte hier seine Bemerkungen darüber, wie wol für Gott ein Haus eingerichtet werden könne, wie Salomo Dieß meine und in welchem Sinne Dieß von Gott selbst angeordnet worden sein möge; denn allerdings mußten sich die Alexandriner überhaupt an den Gedanken stoßen, daß Gott, den die Welt nicht erfasse, der vielmehr selbst Alles in Allem umschließe, in einem Hause wohnen solle. Er entnahm dieß Glossem wahrscheinlich aus einem andern ihm vorliegenden (vielleicht selbst schon alexandrinisirenden) Berichte, in welchem mehre Worte vorlagen, welche er für seinen Zweck gebrauchen konnte. Er gibt seine, uns freilich weiter nicht bekannte, Quelle selbst an in den Worten: *οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς*; Die ersten Worte enthalten eine Rechtfertigung des Salomo im Allgemeinen und sagen, daß er damals, als er bei dem Tempelbaue redete, auch die richtige Ansicht kennen gelehrt habe: *ἥλιον ἐγνώρισε ἐν οὐρανῷ, κύριος εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ*. Worte, welche ganz nach dem Herzen der Alexandriner gesprochen gewesen wären. Salomo also habe wohl erkannt, wollte der Glossator sagen, daß Gott nicht in diesem Hause wohne, bedürfe ja schon die Sonne eines Himmels, um in ihm geräumigen Platz zu haben; Gott wohne vielmehr in einem undurchdringlichen Dunkel. Man erinnere sich hierbei der Worte Philo's de nomin. mutat. p. 1045. Moses sei ein Beschauer der gestaltlosen Natur gewesen; denn die heil. Schrift sage von ihm (Exod. XX. 21.), daß er in das Dunkel *εἰς τὸν γνόφον* eingedrungen sei und bezeichne hiermit die unsichtbare Wesenheit.

Aehnliche Worte hatte Salomo auch nach den uns sonst bekannten Quellen gesagt. Vergleiche 2. Chron. VI. 1. κύριος εἶπε (Salomo bei dieser Tempelweihe) τοῦ κατασκηνῶσαι ἐν γνόφῳ und der Glossator brachte Dieß hierbei in schuldige Erinnerung. [73]) Die 2te Glosse hat den Befehl Gottes zum Gegenstande ihm ein Haus zu erbauen: οἰκοδόμησον οἶκόν μοῦ. Der Glossator übernimmt es hier wieder diesen Befehl Gottes in das gehörige, seiner alexandrinischen Vernunft zusagende, Licht zu setzen. Er fügt die Worte bei οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος, welche schon vermöge ihrer engsten Verbindung mit dem Vorhergehenden, die durch Nichts unterbrochen ist, im Sinne Gottes weiter gesprochen anzunehmen sind, „ein Haus, wie es sich für dich, einen König, schickt, in welchem du dich (zu meiner Verehrung) aufhalten mögest zu dieser jetzigen (weltlichen) Zeit". [74]) Der Glossator bemerkt also zu diesem Befehle ganz im Geiste des Alexandrinismus, daß Gott nicht etwa für sich im eigentlichen Sinne ein Haus gewünscht, sondern daß er es behufs der Schwäche der Menschen angeordnet habe, damit diese in dieser weltlichen Zeit eine Stätte der Verehrung Gottes hätten. Aehnliche Worte liegen uns auch 2. Chron. VI. 2. in der Rede des Salomo vor: καὶ ἐγὼ ᾠκοδόμηκα οἶκον τῷ ὀνόματί σου ἅγιόν σοι καὶ ἕτοιμον τοῦ κατασκηνῶσαι εἰς τοὺς αἰῶνας. Worte, die bei unsern LXX an sich allenfalls auch den Sinn zulassen: „Ich habe deinem Namen ein Haus gebaut,

---

73) Doch glaube ich nicht, daß die oben erwähnte Stelle der Chroniken die Quelle für unser Glossem gewesen sei. Theils findet sich in ihr eine Hinweisung auf die Worte ἥλιον ἐγνώρισε ἐν οὐρανῷ nicht, theils stünde es nicht wol zu begreifen, in welcher Rücksicht auf diese der Glossator der Könige gesagt haben solle: οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς; Bei der Berührung des 2ten Theils der Glosse wird sich von selbst ein neuer Grund ergeben.

74) Leichter noch könnten die letztern Worte ἐπὶ καινότητος so verstanden werden, wenn ἐν καινότητι ταύτῃ gelesen würde, was nach Holmes (z. u. St.) vers. Slav. und Ostrogoth. empfehlen.

welches bereit steht, daß man sich (zu deiner Verehrung) darin niederlasse immerdar.“ [75]) Daß aber wirklich auch in ihnen ein ähnlicher von den Uebersetzern beabsichtigt wurde, wird ungemein wahrscheinlich dadurch, daß man die Mühe bemerkt, mit welcher sie den Urtext umgehen, welcher augenscheinlich von einer Wohnung Gottes redet: ואני בניתי בית־זבל לך ומכון לשבתך עולמים: Nicht nur das Pronomen der 2ten Person ist in den letzteren Worten vermieden, sondern auch das Wort זבל schlechthin in ὄνομα umgewandelt. Doch Dem sei nun, wie ihm wolle. Jedenfalls verstand unser Glossator sein Wort so, wie theils aus der engen Verbindung der Worte οἶκον εὐπρεπῆ κ. τ. λ. mit den vorhergehenden Worten Gottes, theils aus den Worten ἐπὶ καινότητος hervorgeht, die gar keinen Sinn hätten, wenn sie auf Gott bezogen werden sollten, indem dieser doch nicht sich selbst wesentlich anbequemend und, wenn auch nur im Laufe dieser weltlichen Zeit, im Tempel wirklich wohnend gedacht werden konnte, sondern immer nur den Menschen dergleichen Vorstellungen über sein unerforschliches, Zeit und Ort überragendes Wesen verstattete. Wie nun aber unser Glossator oder seine Quelle zu diesen Worten gekommen sei, wenn doch zuletzt, wie es unzweifelhaft ist, Salomo von einem ewigen Wohnen Gottes im Tempel gesprochen hat, kann Dem nicht räthselhaft bleiben, welcher auf die Erklärung geachtet hat, die Philo von dem ὄνομα αἰώνιον (לעולם) zu Exod. III. 15. in de nomin. mutat. p. 1046. gibt: τοῦτο γὰρ ὄνομα αἰώνιον, ὡς ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος. Also nur für den gegenwärtigen, immer neuen αἰών, nicht für den Zustand im zeitlosen Dasein sollte ein solches Haus Gottes angemessen und verstattet sein. [76])

---

75) Vergl. Ps. XIV. (XV.) 1.: κύριε, τίς παροικήσει ἐν τῷ σκηνώματί σου; καὶ τίς κατασκηνώσει ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ σου;

76) Wie sehr die Kritik der LXX noch im Argen liegt, könnte man allerdings schon aus diesem Einen Beispiele sehen, wo sich ein

Wenn wir Das, was wir bisher über den Alexandrinismus der LXX gesagt haben, zusammenfassen: so muß es uns schon an sich wahrscheinlich vorkommen, daß sie auch die Lehre desselben von den göttlichen weltschöpferischen und welterhaltenden Kräften d. h. den selbstständigen und mithin selbstgöttlichen Repräsentanten der göttlichen Eigenschaften bei Schöpfung und Erhaltung der Welt gekannt und lieb gewonnen haben werden; denn einestheils war diese überhaupt so innig mit dem Wesen dieser ganzen Speculation verwachsen, daß, wo sich so viele einzelne Partien entwickelt hatten, diese gewiß nicht nachstand, theils bedurften die LXX dieser nun bereits auch wirklich. So wie sie nämlich einmal zu der Annahme eines Gottes gekommen waren, der an sich vollkommen eigenschaftslos sein müsse, was sich bei ihnen in der Behauptung einer

---

so offenbares Glossem so lange Zeit hindurch in dem Besitzstande seiner angemaßten Rechte behauptet hat. Indeß ist dieß in keiner Weise das einzige, was so offen daliegt. Ich erlaube mir an diesem Orte, welcher eigentlich einer solchen Bemerkung etwas fremd ist, nur noch auf eins dergleichen aufmerksam zu machen. Prov. I. 7. liest der textus receptus der LXX, den auch Holmes wiedergibt, Folgendes: *ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου, σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν. Εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως, σοφίαν δὲ καὶ παιδείαν ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσιν.* Ein ähnlicher Sinn doppelt ausgesprochen. Im Urtexte nur einmal: יראת יהוה ראשית דעת חכמה ובוזר אוילים בזו: Grabe schließt die Worte *σύνεσις — αἰσθήσεως* in Parenthese ein, um sie als verdächtig zu bezeichnen. Hätte er bemerkt, woher die Worte entstanden seien, oder hätte er auch nur auf die Eigenthümlichkeit des Uebersetzers der Proverbien geachtet, wie Dieß hätte geschehen sollen: so würde er andere Maßregeln ergriffen haben. Es ist nicht zweifelhaft, daß die ersten Worte *ἀρχὴ — αὐτήν* aus Ps. CX. (CXI.) 10. hinzugeschrieben sind, da sie sich dort in den LXX wörtlich wieder so finden. Uebrigens durfte Grabe auch auf keinen Fall das Wort *αἰσθήσεως* tilgen; denn es gehört unter die besondern Eigenthümlichkeiten des Uebersetzers dieses Buchs das Wort דעת gar häufig mit *αἰσθησις* wiederzugeben, was sonst bei keinem andern der Uebersetzer der Fall ist. Vergl. Prov. I. 4. 22. II. 10. III. 20. V. 2. u. a. a. O.

einer vollkommenen Namenlosigkeit des höchsten Wesens und in ihrem Widerwillen gegen Anthropomorphien und Anthropopathien ausspricht: so war es unmöglich, diesen selbst in unmittelbarem Wirken für den Schöpfer und Erhalter alles Nicht-Göttlichen oder Nicht-Uranfänglichen zu halten, weil sich ja in diesem dergleichen Eigenschaften nicht nur in den mannichfaltigsten Formen überhaupt ausprägten, sondern auch, was Philo namentlich besonders hervorhob, in einer Weise hervortraten, die keineswegs dem Begriffe eines vollkommensten Wesens überall zu entsprechen schien. [77]) Vielmehr mußte neben jenem ein Göttliches mit Eigenschaften begabt einhergehen, welchem nun die Schöpfung und Erhaltung des Ungöttlichen überlassen werden konnte und mußte.

Indeß scheinen die **LXX** ein Bedürfniß der Annahme solcher selbstständigen göttlichen Kräfte nicht anerkannt, oder doch ihm auf ihre Uebersetzungen keinen Einfluß gestattet zu haben; denn überall, wo der Urtext das göttliche Wesen als wirkend bezeichnet, findet sich auch bei ihnen θεὸς oder κύριος; und die wenigen Stellen, in welchen sie anstatt Dessen einen ἄγγελος setzen, [78]) stehen viel zu einzeln und regellos da, als daß man nicht vielmehr in diesen einen zufälligen Irrthum annehmen möchte, der, was öfter anderswo gesagt ist, auch dahin übertrug, wohin es nicht gehörte, als etwa die Absicht der Targumisten bei ihrem מימרא דיי wiederfinden sollte, [79]) den Namen Gottes zu vermeiden und diesen aus der unmittelbaren Berührung mit der sinnlichen Welt zu entfernen. Eine solche scheint mithin weder bei der Schöpfung, noch bei Erhaltung dieser letztern den **LXX** sonderlich anstößig gewesen zu sein, was freilich eben so wenig mit den Ansichten der spätern

77) S. Abth. 1. S. 167. ff.

78) Vergl. Job. XX. 15. Ps. VIII. 6. XCVI. (XCVII.) 7. cl. 9. CXXXVII. (CXXXVIII.) 1. Hos. XII. 4. Jes. IX. 6. Vergl. auch Exod. IV. 16. XVIII. 19. wo umschrieben, anstatt des Namens Gottes steht τὰ τοῦ θεοῦ.

79) Vergl. Winer dissert. de Onkeloso p. 44. sq.

Alexandriner, als mit ihren eignen stimmen würde, so weit sich diese aus den bisher beigebrachten Spuren erkennen lassen.

Das Folgende wird uns vielleicht auf einen Standpunkt stellen, von welchem aus sich dieser scheinbare Widerspruch löst. Wir erinnern uns der Bemerkungen, die sich uns bei einer Vergleichung der Stelle Exod. III. 14. f., wie sie bei den LXX vorliegt, mit der alexandrinischen Erklärung derselben in dieser Form und mit den Worten des Urtextes darboten. [80]) Die Worte κύριος und θεὸς waren nach den LXX dem höchsten Wesen gar nicht eigentlich entsprechend, sondern konnten nur vermöge einer Connivenz desselben von ihm gebraucht werden, da es selbst durch keinen menschlichen Namen hinreichend bezeichnet ward. Wenn nun aber diese Worte bloß im uneigentlichen, übergetragenen Sinne von dem höchsten Wesen zu verstehen gewesen sein sollen: so können wir die Frage nicht umgehen, welcher denn als der eigentliche Sinn von den Uebersetzern betrachtet worden sei; denn es ist doch undenkbar, daß sie denselben gar keinen dergleichen beigelegt, sondern sie an sich für vollkommen sinnlos gehalten hätten. Auch würde dann selbst von einem uneigentlichen übergetragenen Gebrauche derselben gar keine Rede sein können. Und wenn nun auch für das Wort κύριος ein solcher leicht zu finden wäre: so würde doch für das Wort θεὸς ein solcher nicht mehr möglich sein, sobald das höchste Wesen die Gesammtsumme des Göttlichen in sich faßte, außerhalb desselben also kein solches mehr übrig wäre; das Wort θεὸς aber jenes höchste Wesen nur im uneigentlichen Verstande bezeichnete. Mithin würde uns denn schon der Gebrauch, den die LXX von diesem Worte machen, noch ehe wir uns aus den spätern Alexandrinern Zeugniß oder Erklärung erbeten hätten, veranlassen, bei ihnen neben jenem Urgöttlichen noch ein anderweites Göttliche anzunehmen, welchem der Name θεὸς im eigentlichen Sinne zustände. Indessen ihr volles Licht erhält diese Annahme im-

80) S. oben S. 27. ff.

mer erst dann, wann wir uns aus der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs erinnern, wie sich die spätere alexandrinische Religionsphilosophie dieser Ausdrücke θεὸς und κύριος bediente. Auch nach Philo konnten dieselben nur im uneigentlichen Sinne auf das höchste Wesen angewandt werden, da diesem weder Eigenschaften noch Namen zukamen, und waren im eigentlichen Sinne als göttliche Kräfte anzusehen, die selbstständig und selbstgöttlich die Verbindung des Urgöttlichen mit der Materie vermittelten. Θεὸς war ihm die gütige weltbildende; κύριος die mächtige weltbeherrschende Kraft, die der Logos beide in sich vereinigte. [81]) Von hier aus erscheint die Unbedenklichkeit der **LXX** sich dieser Namen auch bei Veranlassungen zu bedienen, wo sie nach der Idee, die sie sich sicher bereits von der unnennbaren und eigenschaftslosen Würde des höchsten Wesens gebildet hatten, dieses unmittelbar thätig gar nicht glauben konnten, sehr erklärlich. Es war in alle Wege nicht mehr nöthig, irgend ein Mittelwesen (wie den בית דין) an die Stelle der göttlichen Namen θεὸς und κύριος zu setzen, indem ja diese bereits selbst an sich keineswegs das höchste Wesen nannten, sondern bloß dessen obere Kräfte.

Uebrigens darf man hierbei nicht übersehen, daß die **LXX** die beiden erwähnten Worte nun auch in derselben doppelten Bedeutung anwenden mußten, die sich bei Philo findet. Denn wenn sie gleich an sich eben nur göttliche Kräfte nannten: so mußten und konnten sie doch auch dann angewandt werden, wann von dem höchsten Wesen selbst Etwas mitzutheilen war, weil es ja keinen diesem eigenthümlichen gab und es (eben Exod. **III.** 14.) den Gebrauch dieser, wenn auch unentsprechenden Namen zugelassen hatte. In diesem uneigentlichen Sinne, in welchem auch Philo das Wort so oft anwendet, [82]) muß es natürlich in Stellen, wie die genannte des Exodus, ferner daselbst **VI.** 2., **XX.** 21. u. a. m.

---

81) S. Abth. 1. S. 231. ff.

82) S. daselbst S. 148. ff.

zu faſſen ſein, in welchen entweder ausdrücklich der κύριος und θεὸς mit dem Urweſen zuſammengeſtellt wird, oder doch nach alexandriniſcher Theologie Etwas von dieſem ausgeſagt ſein kann und ſoll, während überall wo das Göttliche in ſeinem Wirken nach Außen oder das Göttliche mit Eigenſchaften in Betracht kommt, jene Wörter ihre eigentliche Bedeutung ſich vindiciren, welche Zweideutigkeit nur durch die alexandriniſch-traditionale Exegeſe wieder etwas indifferentiſirt ward.

In jener uneigentlichen, das höchſte Weſen ſelbſt bezeichnenden Bedeutung müßte nun auch das Wort θεὸς in den Redeformen ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, αἱ δυνάμεις τοῦ θεοῦ genommen ſein, wenn man darthun könnte, daß die **LXX** ſich dieſer Worte bereits mit Rückſicht auf die alexandriniſche Dynamik Gottes bedient hätten. Indeß möchte ſich Dieß nicht eben mit genügender Sicherheit beweiſen laſſen. Die **LXX** überſetzen nämlich durch jene Worte gewöhnlich die des Urtextes יהוה צבאות, אלהי צבאות [83]) u. ähnl., und יהוה צבא [84]) Allein ſie geben ganz gewöhnlich das Wort צבא mit δύναμις [85]) und צבא השמים mit ἡ δύναμις oder αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, [86]) ſo daß jene Bezeichnungen an ſich in keiner Weiſe etwas Auffallendes darböten, vielmehr ganz in derſelben Art, wie im Hebräiſchen durch Gott der (himmliſchen) Heerſcharen und die (himmliſchen) Heerſcharen Gottes überſetzt werden müßten und es hierbei ganz unentſchieden bliebe, in welchem weſentlichen Verhältniſſe dieſelben zu Gott ſtünden. Eine Stelle nur ſcheint auf eine andere Anſicht zu führen und würde, ſtünde ſie nicht, ſo viel ich weiß, ganz vereinzelt da, von hoher Bedeutung ſein; verdient aber auch jetzt ſchon Beachtung. Jeſ. **XLII.** 13. ſind die Worte des Urtextes: יהוה כגבור יצא von den **LXX** wiedergegeben: κύριος ὁ θεὸς τῶν

83) Z. B. 2. Regg. (Samuel.) VI. 2. 3. (1.) Regg. XVII. 3. XVIII. 15. u. ö.

84) Z. B. Ps. CII. (III.) 21.

85) Z. B. Exod. VI. 26. VII. 14. Gen. XXI. 22. Num. I. 3.

86) Z. B. Jes. XXXIV. 4. 4. (2.) Regg. XXIII. 5.

δυνάμεων ἐξελεύσεται. Da hier mit den Worten ὁ θεὸς τῶν d. das Hebr. צבאות, die Eigenschaft, vermöge welcher Gott Kraft übt, übersetzt ist: so scheinen hier die δυνάμεις nicht ausserhalb der göttlichen Wesenheit zu stehen, sondern in dieselbe aufgenommen, wo dann jene griech. Worte nicht mehr übersetzt werden könnten Gott der Kräfte, inwiefern diese vielleicht die himmlischen Räume bewohnen, ihn als Gott anerkennen und ihm gehorchen, sondern Gott der Kräfte, inwiefern sie diesem selbst wesentlich eigenthümlich angehören. Ist nun aber Dieß: so muß der Pluralis r. d. schlechthin auffallen; denn er verbietet, diese Kräfte Gottes im Complex, mithin in Gott, als zu einer Individualität mit ihm verbunden, zu denken, wo dann der mächtige, kräftige Gott verstanden würde. Es müßte Dieß nothwendig τῆς δυνάμεως heißen, wie ja auch wir nicht sagen können Gott der Mächte oder Kräfte, um den mächtigen und kräftigen Gott zu bezeichnen. Auch setzen die LXX überall, wo eine Verknüpfung der Einzelkräfte zu einer Gesammtkraft gedacht wird, auch da, wo im Hebräischen der Pluralis steht den Singularis dieses Wortes.[87]) Wir würden also hierdurch zu göttlichen Kräften hingeführt, die zwar nicht mit Gott individual Eins, wenn schon wesentlich

87) Vergl. Jerem. XLVII. (XL.) 7.: בל־שרי התילים οἱ ἡγεμόνες τῆς δυνάμεως. Job. XXXVII. 13. (14.) עמד יהתבונן στῆθι νοηθετούμενος δύναμιν κυρίου. Dagegen können nicht etwa Stellen eingewandt werden wie 1. Regg. (Sam.) X. 26.: καὶ ἐπορεύθησαν υἱοὶ δυνάμεων, ὧν ἥψατο κύριος καρδίας αὐτῶν μετὰ Σαούλ, indem ja hier der Plural υἱοὶ eine Theilung auch der δύναμις in ihre Theilkräfte nöthig machte, oder 3. (1.) Regg. II. 5.: ὃν ἐποίησε (Ἰωὰβ) τοῖς δυσὶν ἄρχουσι τῶν δυνάμεων Ἰσραήλ, indem hier von 2 Befehlshabern verschiedener Streitkräfte, dem Abner, dem Feldhauptmanne Isboseths, und dem Amasa, dem des Davids, die Rede ist. Vergl. 2. Regg. (Sam.) III. 20. Dagegen findet sich der Singularis Jud. XVIII. 2. XX. 46. von derselben Heereskraft. Vergl. auch 1. Macc. IX. 6.: καὶ εἶδον τὸ πλῆθος τῶν δυνάμεων κ. τ. λ., wo sich der Plural auf die verschiedenen V. 4. genannten Heeresabtheilungen bezieht: καὶ

gleich seien; was eben den Begriff einer Kraft Gottes in der alexandrinischen Dynamik ausmacht. Ließe sich nun mit Sicherheit annehmen, daß die **LXX** die bezeichneten Worte in der gedachten Stelle mit Bedacht gewählt hätten, oder daß gar der Sinn, der dann den Worten unterliegen müßte, auf alle Stellen überzudehnen sei, in welchen sich dieselben vorfinden und ihnen dieser Sinn unterliegen kann: so würde Dieß allerdings ein gar gewichtiges Zeugniß für ihre alexandrinisch-philosophischen Ansichten abgeben. Allein jene beiden Unterlagen stehen an sich nicht unerschütterlich da. Es ist so wenig nöthig die Bedeutung der Worte in jener Einen Stelle auf die übrigen überzutragen, daß sogar bei jener der Ausweg offen steht, ob nicht vielleicht die **LXX**, weil an den Ausdruck: *θεὸς τῶν δυνάμεων* gewöhnt, denselben auch da angewandt haben, wo er nur in gewissem eigenthümlichen Sinne dem Texte entsprechend gewesen wäre, ohne jedoch diesen selbst zu kennen, oder doch zu beabsichtigen. Jedenfalls muß es doch aber immer unentschieden bleiben, ob sie einer alexandrinischen Exegese zu unterwerfen seien oder nicht.

Wenn sich nun aber sonst von den nähern Bestimmungen der alexandrinischen Theologie über die göttlichen Kräfte nur wenige Spuren in den **LXX** wiederfinden: so ist Dieß aus mehr als einer Rücksicht sehr natürlich. So ist es allerdings g.t sehr wahrscheinlich, daß mehre Nüancen, die wir später namentlich bei Philo ausgebildet antreffen, sich zur Zeit der **LXX** noch nicht entwickelt hatten; auch lagen diese dem Urtexte um so ferner, als dieser ja überhaupt von solchen göttlichen Kräften Nichts weiß und die Uebersetzer selbst bedurften derselben am Ende für ihre Zwecke auch nicht eben. Das dringendste Erforderniß das höchste Wesen selbst außer eigentlicher Verbindung mit der Welt zu setzen, war ja durch die Namen *θεὸς* und *κύριος* an der Stelle von יהוה erreicht.

ἐπορεύθησαν εἰς Βερέαν ἐν εἴκοσι χιλιάσιν ἀνδρῶν καὶ δισχιλίᾳ ἵππῳ (vergl. auch V. 52.). Deßgleichen X. 2. *συνήγαγε δυνάμεις πολλάς.*

Indeß kann ich doch hierbei eine Stelle nicht unberührt lassen, welche allerdings schon ein etwas erweitertes System göttlicher δυνάμεις vorauszusetzen scheint, wie eben etwa das, dessen wir in der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs mit Mehrem Erwähnung gethan haben. Ich meine die Stelle Jes. VI. 1. ff. Es ist hier bekanntlich von der Vision die Rede welche sich dem Jesaias im Todesjahre des Usias zeigte: εἶδον, heißt es da, τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ σεραφὶμ εἱστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ. Schon oben ist erinnert worden, daß die LXX anstatt des zu anthropomorphischen שדי die göttliche δόξαν gegeben haben. Unter der כבוד יהוה, welche die LXX gewöhnlich mit diesen Worten übersetzen, verstanden die heil. Schriftsteller meist die feurigstrahlende [88]) Majestät Gottes, welche öfters von Menschen angeschaut wurde,[89]) ohne daß sie darum die eigentliche Wesenheit Gottes gesehen hätten. Diese ganze Redeweise war den Alexandrinern viel zu günstig, als daß sie sie unbenutzt hätten liegen lassen; denn wenn auch der Urtext bei diesen Worten Nichts weniger beabsichtigen mochte, als eine wesentliche Scheidung der göttlichen Majestät und der göttlichen Substanz, nach welcher letztere völlig unbegreiflich sei, erstere aber, als der majestätische Inbegriff der wesentlich subsistirenden Eigenschaften Gottes und diese hinwiederum als Ausstrahlungen aus ihm in Schöpfung und Erhaltung der Welt wirksam und mithin auch in ihnen wahrnehmbar gedacht werden müßten: so ließ sich doch Jenes nicht allzuschwer auf Dieses übertragen und die δόξα τοῦ θεοῦ erhielt in der alexandrinischen Theologie ungefähr dieselbe Ueblichkeit und dieselbe Bedeutung die die Targumisten ihrer שכינה anwiesen. [90])

88) Auf welche Weise kann hier völlig unbestimmt bleiben.

89) S. Exod. XVI. 10. XXIV. 17. u. ö.

90) Quaest. in Exod. II. 45. griech. in Fragm. Phil. edit. Mang. T. II. p. 679.: διτὴ ἡ περὶ τὴν δόξαν ἐκδοχή· ἡ μὲν παρουσίαν ἐμφαίνουσα τῶν δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ βασιλέως λέγεται δόξα ἡ στρατιωτικὴ δύναμις· ἡ δὲ τῆ δοκήσει αὐτοῦ μόνον

Aber auch schon die **LXX** scheinen einen höhern Werth auf diese Redeform gelegt und über deren Beachtung gewacht zu haben. [91]) Ja, jene eben erwähnte Stelle möchte fast darauf führen, daß der spätere sichere Gebrauch auch bereits ihnen bekannt und genehm gewesen sei. Zu dieser Behauptung, daß nämlich a. a. O. die Uebersetzer unter δόξα den Inbegriff der göttlichen Kräfte und unter den Seraphim diese selbst verstanden haben möchten, veranlaßt mich das Wort κύκλῳ, für

---

καὶ ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνεργάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις φαντασίαν ἀγίξεως θεοῦ, ὡς ἥκοντος εἰς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι.

91) Vergl. die Stelle Exod. XXXIII. 18. ff. Moses bittet hier Gott: הראני נא את־כבדך Dieß schlägt ihm Gott ab, indem er sagt: אני אעביר כל־טובי על־פניך: — — — לא תוכל לראת את־פני כי לא־יראני האדם וחי: — — — והיה בעבר כבדי ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד־עברי: והסרתי את־כפי וראית את־אחרי ופני לא יראו: Hier wurde geläugnet, daß der Mensch die göttliche δόξα sehen könne. Dieß war dem Wesen der alexandrinischen Dynamik entgegengesetzt, sobald einmal unter δόξα der Inbegriff der göttlichen Kräfte verstanden wurde, die ja eben durch die Schöpfung und Erhaltung der Welt wahrnehmbar werden sollten. Hieraus wird das Bestreben der LXX erklärbar, der Sache eine andere Wendung zu geben, welches unverkennbar ist. Zuerst lassen sie die Bitte des Moses dahin gestellt sein: ἐμφάνισόν μοι σαυτόν, wo er mithin die eigentliche Wesenheit Gottes, nicht mehr dessen δόξα (welche alle übrigen uns bekannten alten Uebersetzer nennen) zu sehen begehrt, und ändern dann die göttliche Antwort in eine durchgängig andere um: Ich will (zuerst) mit meiner δόξα an dir vorübergehen (ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερος [σου. Dieß Wort scheint mir ein späterer Zusatz, um größere Convenienz mit dem hebr. על־פניך und einem andern alten Uebersetzer herbeizuführen, welcher nach Montfaucon z. u. St. gibt: ἐγὼ προπορεύσομαι πρὸ προσώπου σου. Es stört jede Erklärung der LXX nicht bloß die unsrige] τῇ δόξῃ μου. Mit δόξα übersetzen die LXX an dieser einzigen Stelle das hebr. כבד, offenbar um den Gegensatz zwischen dem θεὸς αὐτός und der δόξα αὐτοῦ hervorzuheben.) — — — Mein Angesicht und mich selbst kannst du nicht sehen. „Siehe," fährt dann Gott fort, „hier ist ein Ort in meiner Nähe, stelle dich auf diesen

welches das Hebräische ממעל bietet, welches denn die übrigen Alle treu Symmachus durch ἐπανώθεν, Andere durch ἐπάνω αὐτοῦ wiedergeben und die LXX auch hier allein auf diese Weise übersetzen. Es läßt sich gar kein Grund dieser Varietät absehen, wenn man hierbei nicht die alexandrinische Ansicht zu Hülfe ruft, die ja eben vermöge des Ausstrahlungssystems die göttlichen Kräfte, deren oberer Verein gleichfalls die Sechszahl der hier genannten Seraphim ausfüllt [92]) und welche auch sie mit den Engeln zusammenstellt, im Kreise um das höchste Wesen herum den Platz einnehmen läßt [93]) und in keinem Sinne zugestehen konnte, daß erstere über letzterem stünden. [94])

Felsen. Wann nun aber meine δόξα vorübergegangen sein wird (ἡνίκα δ' ἂν παρέλθῃ ἡ δόξα μου): dann will ich dich in die Höhle des Felsens stellen und meine Hand über dich decken, bis ich vorüber sein werde (ἕως ἂν παρέλθω), und dann will ich meine Hand hinwegziehen" u. s. w. Die wesentliche Veränderung leuchtet ein, die besonders darin besteht, daß das Bedecken des Moses erst dann eintritt, wann die δόξα vorüber, also von ihm gesehen sein wird und wann das höchste Wesen selbst herannaht. Das gerade Gegentheil steht in den oben ausgeschriebenen hebräischen Worten והיה בעבר כבדי ושמתיך וגו׳ und wann meine δόξα vorübergeht: dann will ich dich in den Felsen stellen und bedecken.

92) S. Abth. 1. S. 227.

93) S. daselbst S. 273.

94) Bessere Ueberzeugung, zu welcher ich gelangt zu sein glaube, hält mich ab, unter diesen Spuren der Kenntniß alexandrinischer Dynamik bei den LXX die Uebersetzung des Brustschildes des Hohenpriesters חשן המשפט durch λογεῖον τῶν κρίσεων und die in demselben befindlichen Urim und Thummim durch δήλωσις καὶ ἀλήθεια beizufügen und sie für eine Anspielung auf die Logologie zu halten, obschon die eigenthümliche Abweichung der Uebersetzung einen eigenthümlichen Grund derselben fordert und Philo ausdrücklich in diesen Worten einen Typus auf den Logos findet. Dieß de vita Mos. II. p. 672. wenn er sagt: „Nicht ohne Ursache nennt Moses (Exod. XXVIII. 16.) das λογεῖον doppelt; denn doppelt ist der Logos sowol im Alle als in der Natur des Menschen. Im Alle umgibt der eine die körperlosen und vorbildlichen Muster, aus denen die geistige

Ich habe versprochen am Schlusse dieser Untersuchung noch einige Bemerkungen über den Alexandrinismus der **LXX** beizufügen, die eine mehr aphoristische Behandlung rathsam machen, als daß sie in einen fortlaufenden Zusammenhang gebracht werden möchten. Ich hebe nur die vorzüglichern heraus. Sie werden sich vornehmlich auf einige Notizen aus der Anthropologie und Angelologie beschränken.

Welt zusammengeknüpft ist, der andere die sichtbaren Gegenstände, welche Nachahmung und Abbilder jener Vorbilder sind, woraus denn diese sinnliche Welt entstand. Im Menschen ist der eine immanent (*ἐνδιάθετος*), der andere transeunt (*προφορικὸς*), jener nur die Quelle, von welcher dieser abfließt. Jenes Gebiet ist der Geist, dieses, behufs seiner Hervorbringung, die Zunge, der Mund und die übrigen Sprachorgane." An diese doppelte Function schließt er dann die *δήλωσις καὶ ἀλήθεια* an. (Vergl. dagegen leg. alleg. III. p. 83. eine andere Deutung.) Diese Erklärung der Uebersetzung würde nun allerdings vor derjenigen, welche nach Hody (de text. bibl. original. p. 110.) Mehre gebilligt und weiter durchgeführt haben (s. bes. Sturz de dial. Maced. et Alex. p. 97., der mehre Literatur beibringt), daß sie der Nachahmung des Bildes der Wahrheit, welches nach den Zeugnissen des Aelian (V. H. XIV. 34.) und des Diodor. Sicul. (I. 48.) die ägyptischen Priester um den Hals getragen haben, ihren Ursprung verdanke, den bedeutenden Vorzug haben, daß sie alle 3 divergirende Ausdrücke *λογεῖον*, *ἀλήθεια* und *δήλωσις* auf einmal erklärt: indessen muß ich gestehen, daß mir alle Ansichten der schon von ältern Erklärern und Glossatoren vorgebrachten nachzustehen scheinen, nach denen *λογεῖον* der Ort, an dem Orakelsprüche zu erlangen seien, bedeute, und *δήλωσις* und *ἀλήθεια* die Eigenschaften dieser letztern anzeigen, s. Suid. *λογεῖον· τὸ μαντεῖον.* Theodor. qu. in Exod. T. I. p. 167. (edit. Hal.): *καὶ δήλωσιν ἐκάλεσε τὰ ἐκεῖθεν μηνύματα· ἀλήθειαν δὲ τῶν μηνυμάτων τὸ ἀψευδές.* Auf diese Art läßt sich nicht nur das beigesetzte *κρίσεων* gut erklären, sondern die ganze Deutung steht auch mit dem eigentlichen Zwecke der Urim und Thummim in zu gutem historischen Vernehmen, als daß man sie darin stören dürfte. S. Prideaux hist. des Juifs L. 3. T. II. p. 94.: c'est pour cela, que les LXX traduissent Urim et Thummim par *δήλωσιν καὶ ἀλήθειαν* — — — parceque les oracles rendus par Ur. et Th étoient toujours également clairs et infaillibles.

Zuerst ist aus der Uebersetzung Genes. III. 14. ersichtlich, daß unsre LXX die alexandrinische Trichotomie des Menschen kannten und billigten. Die Uebersetzung derselben gibt (Worte Gottes zur Schlange): ——— ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ anstatt der Worte: על־גחנך תלך: Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß die LXX, die Erklärung im Auge, welche Philo leg. alleg. III. p. 82. an dieser Stelle mittheilt, den Urtext änderten. Er erwähnt die platon. Eintheilung des Menschen in λογιστικόν, θυμικόν und ἐπιθυμικόν und die Disponirung dieser Kräfte in den Kopf, die Brust und den Unterleib desselben und erklärt nun hiernach unsre Worte der LXX, daß die Schlange, als das sinnliche Vergnügen, [95]) auf der Brust und auf dem Leibe sich bewege oder in diesen thätig sei. [96]) Wie solche Erklärung übrigens zugleich als ein neuer Beweis der Bekanntschaft mit der spätern allegorischen Deutung der heil. Schrift angesehen werden muß: so findet sie selbst in dem früher darüber Beigebrachten ihre Bestätigung. Aehnlich beweis't die Uebersetzung von Hiob VII. 15.: ἀπαλλάξεις ἀπὸ πνεύματός μου τὴν ψυχήν μου, die den Urtext ותבחר מחנק נפשי sehr untreu wiedergibt, [97]) die Kenntniß der allen Platonikern so üblichen und wichtigen Scheidung des πνεῦμα und der ψυχή und die der andern Deuter. XXX. 14. ἐγγύς σου ἐστὶ τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσί σου ποιεῖν αὐτό, wo im Urtexte die ausgezeichneten Worte fehlen,

---

95) Jene nämlich der stehende Typus unsrer Alexandriner für dieses s. Abth. 1. S. 346.

96) Also ist keineswegs Eins von Beiden überflüssig, wie es Töpfern (in s. oben N. 19. angeführten Schrift p. 16.) scheint, oder gar etwa als Randglosse in den Text gekommen.

97) Eine Aenderung mochte hier den LXX überhaupt rathsam erscheinen, um einen mildern, dem Hiob anständigern Sinn zu erzielen; wie sich denn aus diesem Streben beliebte biblische Charaktere zu idealisiren, oder doch zu veredlen mehre Aenderungen ergeben haben, vergl. Genes. XXI. 9. über die Sarah; XXXI. 20. cl. 26. über Jakob u. dgl. m.

daß die **LXX** mit den spätern Alexandrinern die Gesammtthatkraft des Menschen in diese 3 Klassen zerfällen,[98]) wobei sich denn nun Philo natürlich auf diese Stelle, als Beleg, beruft;[99]) ähnlich endlich die Worte Psalm **L. (LI.)** 14.: *πνεύματι ἡγεμονικῷ* (רוח נדיבה) *στήριξόν με* platonisch-alexandrinische Terminologie und Ansicht von dem vernünftigen Theile des Menschen.

Von noch höherer kritischer und geschichtlich-philosophischer Bedeutung ist die Aenderung der Alexandriner in der vielfach besprochenen St. Psalm **XXXIX. (XL.)** 7., die nach dem **textus receptus** lautet: *θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἔτησας*, bei welcher es bisher völlig unbegreiflich war, was eigentlich die **LXX** mit den Worten: *σῶμα δ. κ. μ.* gewollt hätten. Einige Bekanntschaft mit den Alexandrinern und einige Combination reicht hin, um der Stelle zu ihrem angemessenen Sinne zu verhelfen. Nur darf man freilich das Wort *ὁλοκαύτωμα* von dem Vorhergehenden nicht trennen und muß mithin *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ὁλοκαύτωμα* lesen. Hieraus ergibt sich denn folgender Gedanke: „Gaben und Geschenke verlangst du nicht, aber meinen Körper hast du dir bereitet zum vollkommenen Opfer", d. h. du verlangst von mir, daß ich meinen Körper, diesen Kerker meiner Seele verlassen; dir ihn gleichsam zum Opfer bringen soll. Eine Forderung, die in der That gar häufig von den Alexandrinern an die Menschen gestellt wird. So erklärt Philo **de ebriet. p. 249.** die Stelle Exod. **XXXII.** 27., daß Jeder seinen Bruder und

---

98) Philo kommt öfter auf diese Eintheilung aller menschlichen Thätigkeit zurück. Am ausführlichsten und genauesten de somn. II. p. 1133. — de praem. ac poen. p. 922. Vergl. Jos. c. Apion. II. §. 16.: *ἅπασαι γὰρ αἱ πράξεις καὶ διατριβαὶ καὶ λόγοι πάντες ἐπὶ τὴν πρὸς θεὸν ἡμῖν εὐσέβειαν ἔχουσιν τὴν ἀναφοράν.*

99) De post. C. edit. Mang. T. I. p. 241. — de nom. mutat. p. 1081.

die ihm am nächsten stünden wegen des verübten Götzendienstes tödten sollte, eben von Ertödung des Fleisches und des diesem Verwandten, [100]) und nennt solches unter Anwendung von V. 29. ein Gott wohlgefälliges Opfer. „Gott lobt", sagt er, „diese Mörder, indem er spricht: Ihr habt heute eure Hände mit euren Söhnen und euren Brüdern (gleichwie mit Opfergaben) für den Herrn angefüllt (*ἐπληρώσατε τὰς χεῖρας ὑμῶν σήμερον κυρίῳ, ἕκαστος ἐν τῷ υἱῷ τ. λ.*), so daß Segen auf euch ruhen möge." Aehnlich daselbst p. 262. wo er die Worte der Hanna 1. Könige (Samuel.) I. 14. (die er so stellt: *ἐκχεῶ τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου*) dahin erläutert: „Ich will mich selbst ganz ihm weihen. Sie habe sich in ihnen vorgenommen", sagt er, „die Fesseln, welche sie früher festgehalten hätten, nämlich die eifrigen Beschäftigungen mit dem vergänglichen (irdisch-körperlichen) Leben alle zu lösen"; diese also auch hier Opfergaben an Gott, [101]) wie denn ja überhaupt die Trennung von dem Körper und die hierdurch entspringende Verähnlichung und Vereinigung mit Gott nach allem Alexandrinismus das Endziel des religiösen Strebens sein sollte. [102]) Hiernach sind denn auch die Stellen im Hebräerbriefe X. 6. 8. zu verstehen, die noch durch eine andere Verwickelung etwas schwieriger geworden und bei der jetzigen Construction des Textes völlig unerklärbar sind. Die Worte müssen so disponirt werden: *θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ὁλοκαύτωμα· τὰ καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας*, wodurch auch der Sinn der ganzen Stelle im Hebräer-

100) S. Abth. 1. S. 345.

101) So ganz ähnlich Clemens Alexandrin. Strom. VII. pag. edit. Col. 706., wo er von Gott wohlgefälligen Opfern redet: *τὸν ὑπὲρ ὑμῶν ἱερευθέντα δοξάζομεν σφᾶς αὐτοὺς ἱερεύοντες εἰς τε τὸ ἀνενδεὲς ἐκ τοῦ ἀνενδεοῦς καὶ εἰς τὸ ἀπαθὲς ἐκ τοῦ ἀπαθοῦς*, wozu des Hervetus Gentianus Commentar zum Clemens (edit. Potter p. 191.) zu vergl. ist: Se ipsos sacrificant i. e. sanctas et immaculatas hostias afferunt corpora sua mortificantes Deo.

102) S. Abth. 1. S. 328. ff.

briefe nicht nur klar wird, sondern auch in beſſern Zuſammenhang tritt. Sie muß ſo überſetzt werden: „Deßwegen ſpricht Der, der in die Welt gekommen iſt: Opfer und Gaben willſt du nicht (o Gott), aber meinen Leib haſt du dir bereitet zum vollkommenen Opfer. Daß auch Sündopfer ſeien, daran haſt du keinen Wohlgefallen.“ Es würde unbegreiflich ſein, warum Chriſtus redend eingeführt würde, wenn nicht eben das σῶμα μου κατηρτίσω ὁλοκαύτωμα den gegebenen Sinn böte. Nun ſteht aber der Leib Chriſti in angemeſſenem Gegenſatze zu dem Blute der Stiere und Böcke, worauf ſich denn der Verfaſſer auch V. 10. ausdrücklich beruft: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.

Nur noch zwei, gleichfalls mehrbeſprochene Abweichungen der **LXX** vom Urtexte müſſen noch hier etwas näher berührt werden. Sie betreffen beide die Angelologie und finden im Alexandrinismus jener ihre Erklärung. Deuter. **XXXII.** 8. werden die Worte im Abſchiedsliede Moſis: בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל: auf die auffallende Weiſe wiedergegeben: ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδὰμ ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. Während die übrigen Ueberſetzer die Worte des Originals (durch κατὰ ἀριθμὸν υἱῶν Ἰσραήλ. Aquila: εἰς ψῆφον υ. Ἰ.) und mit ihnen deſſen Sinn wiedergeben, daß Gott, als er die Nachkommen Abraham's zerſtreute auch den (12) Stämmen [103]) nach der Zahl der Kinder Iſraels ihre Grenzen geſteckt habe: laſſen die **LXX** den Völkern nach der Zahl der Engel Gottes ihre Wohnſitze angewieſen bekommen. Eine eigentliche **Urſache** dieſer Abweichung iſt nicht zu bemerken. Die **LXX** (während ſie an andern Orten vermöge ihrer philoſophiſchen Anſichten, wollten ſie dieſe nicht ſelbſt durch die Schrift als verwerflich erklären,

---

103) עמים bedeutet bekanntlich öfter κατ' ἐξοχήν die jüd. Stämme, ſo Deuter. XXXIII. 3. 19.

abweichen mußten) konnten recht gut die von ihnen verlaſſenen Worte wiedergeben, ohne ihren Anſichten irgend wie zu nahe zu treten. Indeſſen die Erklärung der Worte, welche ſie geben, bietet ähnliche alexandriniſche Vorſtellungen dar, die ſich ſchon in den Apokryphen,[104]) beſonders aber klar und kurz ausgeſprochen finden in den recognition. des Pseudoclem. II. 42. (edit. Cot. - Cler. I. p. 513.): Est enim uniuscujusvis gentis angelus, cui credita est ipsius gentis dispensatio a Deo, qui (tamen) cum apparuerit, quamvis putetur et dicatur ab his, quibus praeest, Deus, tamen interrogatus non sibi dabit ipse tale testimonium.[105]) Deus enim excelsus — — — in septuaginta et duas partes divisit totius terrae nationes eisque principes angelos statuit, rell. Die Erwähnung dieſer 72 Schutzengel, über deren Zahl[106]) und ſonſtige, ob gute oder böſe Beſchaffenheit[107]) man jedoch

---

104) Jes. Sir. XVII. 17. *ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν.*

105) So iſt die Stelle zu interpungiren. Bei Coteler. - Cleric. gibt ſie keinen Sinn. Auch ſcheint das eingeſchloſſene tamen wegzulaſſen zu ſein.

106) Pacianus in ſ. 2. Epiſtel advers. Novatian. nannte CXX, wenn nicht, wie Coteler (der dieſe Stelle zu den Recognit. Clement. II. cap. 42. [edit. ejusd. I. p. 513.] N. 71. beibringt) vorſchlägt, LXX zu leſen ſein ſollte, was ſich auch Pseudocl. homil. XVIII. 4. (p. 734.) findet. Clemens Alexandr. Strom. I. p. 338. meldet, daß Ephorus und viele Geſchichtſchreiber 75 angenommen hätten und berichtet ſowol von den Urſachen dieſer Anſicht, als ſeiner abweichenden. *Ἔφορος δὲ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ἱστορικῶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσας πέντε καὶ ἑβδομήκοντα λέγουσιν εἶναι ἐπακούσαντες τῆς φωνῆς Μωσέως λεγούσης* (Genes. XLVI. 27.)· *ἦσαν δὲ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἐξ Ἰακὼβ οἱ αἱ εἰς Αἴγυπτον κατελθοῦσαι· φαίνονται δὲ εἶναι καὶ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον αἱ γενικαὶ διάλεκτοι οβ', ὡς αἱ ἡμέτεραι παραδιδόασι γραφαί.*

107) In den erwähnten Stellen des Pſeudoclemens offenbar gute, dagegen ſind ibid. VIII. 55. (p. 571.) böſe gemeint und Origenes und Hieronymus geben gar den einzelnen Völkern

nicht ganz einig war, kehren oft bei alexandrinischen sowol, als in sonstigen christlichen Quellen für jene frühern Zeiten wieder [108]) und verschmelzen immer mehr mit den θεοῖς ἐθνάρχαις, πολιούχοις oder μερικοῖς, die die heidnisch-alexandrinischen Neuplatoniker vielleicht eben aus diesen Ideen entlehnten, um dem Vorwurfe eines der Vernunft widersprechenden Polytheismus zu entgehen. [109]) Daß eben diese Ansicht den LXX vorgeschwebt habe, als sie jene Uebersetzung gaben, würde auch ohnedem, daß fast alle jene Mittheilungen über diese Engel in den erwähnten Orten sich an unsre Stelle anschließen, sich schon daraus ergeben, daß eine andere Deutung derselben kaum möglich ist. [110])

Die ursprünglich alexandrinische Farbe aber dieser ganzen Vorstellungsweise zeigt die Verknüpfung derselben mit andern alexandrinischen Dogmen, die sich bei Philo findet und von der auch noch spätere Spuren vorliegen, ob sie schon allmälig verschwinden.

Es ist nämlich eine dem Alexandrinismus überhaupt eben so eigenthümliche als ihn durchgreifend bestimmende Ansicht, daß es unmöglich sei, gleich zu der vollendet-höchsten Anschauung des höchsten Wesens sich zu erheben, sondern daß Dieß allein nach Erforschung der selbstständigen Kräfte desselben geschehen könne.

Diese

Engel von beiderlei Beschaffenheit. s. Coteler zu Recognit. Pseudoclem. II. 42. N. 71.

108) S. die Stellen gesammelt von Potter opp. Clem. Alexandr. I. p. 440. N. 4. Mang. opp. Phil. I. p. 338. N. z.

109) Ueber diese s. Julian. apud Cyrill. IV. p. (edit. Spanhem. Lips. 1696. fol.) 115.: οἱ ἡμέτεροί φασι τὸν δημιουργὸν ἁπάντων μὲν εἶναι κοινὸν πατέρα καὶ βασιλέα, νενεμῆσθαι δὲ τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν ὑπ' αὐτοῦ ἐθνάρχαις καὶ πολιούχοις θεοῖς, ὧν ἕκαστος ἐπιτροπεύει τὴν ἑαυτοῦ λῆξιν οἰκείως αὐτῷ. Vergl. Keil de caus. alieni Platonicorr. recentt. a religione Christiana animi, in opp. edit. a Goldhorn (Lips. 1821.) sect. II. p. 417.

110) Diese Erklärung gab bereits Hody a. a. O. p. 113., vergl. auch Mill. dissert. Selectt. 375. und 381. — Dathe opp. ad l. Deuter. l.

Diese Behauptung, auf welche sich die Unterscheidung zwischen einer höhern und niedern Erkenntniß Gottes, oder zwischen einer πίστις und γνῶσις, das Element des Alexandrinismus, basirte (und welche eben deßhalb bei allen Alexandrinern in hoher Achtung stand und öfter namentlich bei den spätern in sehr seltsame Formen gekleidet wiederkehrte), [111]) fand auch in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie eine natürliche und kräftige Gönnerin, ja, wurde auch bei dieser, wenn anders Philo als deren Repräsentant betrachtet werden darf, mit dem Grundsatze aller religiösen Speculation überhaupt auf das Engste verbunden.

Als solchen stellte nämlich Philo wenigstens, wie wir bereits oben sahen, [112]) den auf, daß der Mensch an sich völlig unfähig sei irgend etwas Körperloses zu begreifen, als wobei er seinen Anfangs- und Stützpunkt von dem Körperlichen aus nähme, wie denn auch als Pforte des Himmels, durch deren Aufschließung ihm gleichsam der erste Blick in das Gottesreich geöffnet werden möchte, diese Welt betrachtet werden müsse. Eine philosophische Betrachtung der in dieser vorliegenden Erscheinungen war demnach gleichsam die erste Sprosse auf der Himmelsleiter, auf welcher der menschliche Geist zu dem Unerschaffenen emporklimmen konnte.

Eine solche Weltanschauung, welche auf die Schönheit, Weisheit, Güte, oder auf eine andere der ungezählten Eigenschaften reflectiren sollte, die sich in den sichtbaren Formen der Erde darlegten und daneben hinwiederum auf die Schwäche

---

111) Ich mache hier als auf ein Beispiel auf die Lehre des Valentin aufmerksam, nach welcher sich die Sophia nicht durch die übrigen Aeonen (oder δυνάμεις θεοῦ, Eigenschaften Gottes) zu der Erkenntniß des Bythos erheben, sondern sich unmittelbar in denselben versenken wollte; dieß Bestreben aber nicht nur unausführbar, sondern auch für sich sehr nachtheilig fand, indem sie hierdurch zur Achamoth ward und in das Kenoma herabfiel.

112) S. Abth. 1. S. 161. ff.

dieſes Geformten, in welcher es ſich wider die leichteſten Eindrücke von Außen zu erhalten nicht vermochte und dadurch ſeine Unfähigkeit beurkundete, ſich ſelbſt Urſache geweſen zu ſein:[113]) eine ſolche Weltanſchauung konnte und ſollte auch zunächſt nur auf eine überweltliche mit Eigenſchaften begabte Urſache hinſchließen, welche jene Formen hervorgerufen habe. Selbſt der nach alexandriniſcher Anſicht wahre Philoſoph mußte bei einem ſolchen Glauben anfangen. Freilich ging er dann weiter. Denn wenn er ſich nun den Begriff einer letzten Urſache aller Dinge durch ſich ſelbſt conſtruirte und fand, daß eine ſolche, eben als Urſache aller Dinge Nichts von allen dieſen ſein und auch keine Eigenſchaften haben könne: ſo ſchied er nun die letzte Urſache alles Vorhandenen von jenen überweltlichen Eigenſchaften, gelangte mithin zu einem doppelten Göttlichen und widmete, wenn er auch die letztern hochhielt, doch jener erſtern ſeine ausſchließliche göttliche Verehrung. Indeß war dieß immer der zweite Schritt (*τῶν τὸ ὂν ὁδῷ τῇ βελτίονι καταλαμβανόντων*),[114]) den Niemand gleich thun konnte und den Viele überhaupt gar niemals thaten, oder auch überhaupt zu thun unfähig waren. Viele blieben immer auf jener erſten Stufe ſtehen und verehrten, je nachdem ſie die eine oder die andere göttliche Eigenſchaft in der Natur kennen, bewundern und göttlich hochachten gelernt hatten, entweder diejenige, welche ſich in der gütigen Weltſchöpfung oder in der mächtigen Welterhaltung oder in einer andern Aeußerung ausſprach. In dieſem Sinne iſt die Ermahnung des Philo quod Deus sit immut. p. 310. zu faſſen, vornehmlich zwar dahin mit allem Eifer zu ſtreben, daß man das höchſte Weſen ſelbſt verehre und dieſem wohlgefällig ſei. „Sollteſt du aber Dieß nicht vermögen;“ fährt er fort, „denn gar außerordentlich iſt die Größe dieſes Wunſches: ſo gehe nur ohne umzukehren auf die Kräfte los und werde die-

113) S. Abth. 1. S. 162. ff.

114) S. Phil. de praem. ac poen. p. 916. cl. leg. alleg. II. p. 79.

ser demüthiger Verehrer (widme diesen die unausgesetzte philosophische Betrachtung und Bewunderung), bis sie deine dauernde und aufrichtige Verehrung gern annehmen und dich Denen beiordnen, an welchen sie Wohlgefallen haben", von wo dann aus ein weiterer Fortschritt möglich wird und de profug. p. 464. gibt Philo bis ins Einzelne gehend seine Meinung an, welche Kraft wol der Mensch zunächst kennen und verehren lernen könne und in welcher Ordnung er dann zu den höhern aufsteige. [115])

Da nun aber ferner, wie wir oben bei Philo sahen, [116]) diese göttlichen Kräfte auch Logi und Engel von ihm genannt wurden: so ist es klar, was es heißen soll, wenn er behauptet, daß die noch nicht weiter Fortgeschrittenen an die Engel gewiesen seien und wie sie dieselben verehrten auch von

---

115) Daß diese ganze Schlußreihe auf das Innigste mit dem Geiste des Alexandrinismus verwebt war, beweis't theils dieser selbst zu jener gehalten, theils auch, daß spätere heidnische Neuplatoniker wieder darauf hinführten, jene θεοὺς μερικοὺς für Eigenschaften Gottes zu halten. Vergl. des Maximus Madaurensis Worte (bei August. epist. XVI. §. 1. opp. T. II. p. 15.): „Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole naturae, ceu patrem magnum et magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Hujus nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen ejus cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit, ut, dum ejus quasi quaedam membra carptim varia supplicationibus prosequimur, totum profecto colere videamur. Es kann, wie ich glaube, nach den aus Philo gegebenen Parallelen kein Zweifel über das Verständniß dieser Worte sein und jedenfalls hat Keil (l. l.) gegen Mosheim (dissertat. de turbata per recent. Platon. eccles. §. 20. in Oeffen dissertatt. ad hist. eccles. pertinentt. Vol. I. p. 90. sqq. aufgenommen, auch s. Uebersetzung des Cudworthischen systema intellect. [edit. 2. Lugd. Bat. 1773. 4. 2 BB.] T. II. p. 747. sqq. angehängt) hier Recht.

116) S. Abth. 1. S. 259. f.

ihnen hinwiederum zunächst bestimmt würden.[117]) Und in diesem Sinne erklärt er denn auch unsre Stelle an den 2 Orten, in welchen er seine Meinung über sie mittheilt,[118]) so daß der höchste Gott sich nur Diejenigen zu seinem unmittelbaren Erbtheile bestimmt habe, welche zur Erkenntniß des höchsten Wesens erhoben wären,[119]) dagegen die Uebrigen den Engeln überlasse.

Wie fest gerade diese Ansicht der Stelle begründet war, geht auch daraus hervor, daß sie sich fast noch ganz in derselben Form in den clementin. Recognition. VIII. p. 55. (Cotelier.-Cleric. I. p. 571.) findet. „Praesciens", heißt es da, „omnia Deus ante constitutionem mundi, sciens, quia futuri homines alii quidem ad bona, alii vero ad contraria declinabant, eos, qui bona elegerint, suo principatui et suae curae sociavit atque haereditate sibi eos propria nominavit; eos vero, qui ad malum declinarent, angelis regendis permisit." Jedoch mit dem Unterschiede, daß hier böse Engel genannt sind. Auf diese Weise wird es sowol klar, wie und in welchem ursprünglichen Sinne gerade in der von dem Alexandrinismus so abhängigen Zeit der ersten Jahrhunderte Engel als Götter der Heiden aufgestellt wurden, als auch in welcher Weise die LXX ihre Abweichung von unserm Urtexte verstanden wissen wollten.

Doch ehe ich diese Stelle verlasse will ich noch eine Anmerkung beifügen, die auf die ganze Ansicht von der Abhängigkeit der minder Fortgeschrittenen und namentlich der Heiden von Engeln, und besonders auf die Schwankungen darüber, ob diese Engelgötter gut oder böse gewesen seien, einiges Licht wirft. Diese Schwankungen selbst erklären sich nämlich aus

---

117) Vergl. hierzu die sehr wichtige Stelle de prof. p. 481.: *ἄγγελοι δ' οἰκέται θεοῦ νομιζόμενοι πρὸς τῶν ἐν πόνοις καὶ δουλείαις ὑπαρχόντων θεοί.* — u. Abth. 1. S. 209. Note 162.

118) De poster. C. edit. Mang. T. I. p. 242. — de plantat. N. p. 222.

119) Deren Symbol eben Israel und die Israeliten s. Abth. 1. S. 398.

dem angegebenen Ursprunge dieser ganzen Vorstellung von selbst. Jene Zwischengötter mußten, wie es sich von selbst versteht, von einem Alexandriner für gut gehalten werden. Auch kannte Philo noch gar keine bösen Engel. Aber eben weil es Götter der Heiden sein sollten, an welche der Jude nie ohne Abscheu dachte: so kämpfte hier die philosophische mit der altnationalen Vorstellung und dieser Kampf erzeugte, zumal wenn die philosophische Unterlage nicht eignes Product war, jenes Schwanken. [120]) Hieraus erklärt sich auch der spätere Gebrauch der Worte *δαίμων* und *δαιμόνιον*. [121]) Diese waren dem Philo wenigstens noch sicher mit *ἄγγελος* gleichbedeutend [122]) und wenn nun die LXX an mehren Stellen ohne irgendwie vom Urtexte veranlaßt zu werden die heidnischen Götter *δαιμόνια* nannten: so scheint es, als haben sie auch hierin auf die oben berührte Meinung Rücksicht genommen, daß diese Götter Engel gewesen seien. Der auffallendste Beleg hierzu findet sich Psalm XCV. (XCVI.) 5.: *ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησε.* Im Urtexte אֱלִילִים, welches ungleich mehr zu der Uebersetzung des Aquila: *ἐπάλληστοι* (Hieronym.: scultilia), oder des Symmach.: *ἀνύπαρκτοι* hätte hinführen müssen, als zu *δαιμόνιος*, welche ja eben als solche nicht als nichtig oder als nicht vorhanden, sondern als daseiend und wirkend gedacht wurden. Es scheint nicht zu bezweifeln, daß hier die LXX die heidnischen Götter, als dem Gotte, der die Himmel erschaffen habe, untergebene Wesen bezeichnen

120) Daher dann die Ansicht, daß sich die Engel gegen ihren rechtmäßigen Herrn empört und für sich die Verehrung der Völker in Anspruch genommen hätten s. Justin. apol. II. 5. 9. Tat. ad Graec. 28., was besonders auch in manchen gnostischen Systemen so der Ophiten in ähnlicher Weise wiederkehrt.

121) Ueber den frühern, welcher uns hier nicht berührt, s. die besondere Abhandlung von Georg. Wonna Exercitat. philol. I. de geniis. Jen. 1659. 4.

122) S. Abth. 1. S. 260.

wollten. Auch anderwärts schieben sie auf ähnliche Weise an die Stelle einzelner Abgötter das Wort *δαιμόνιον* ein. [123]) Deßhalb nun aber etwa, wie wegen der freilich jedem guten Wesen mißfälligen Weise des Cultus, den ihnen die Heiden zu Theil werden ließen, mit Keil [124]) und Winzer [125]) zu behaupten, daß die LXX selbst unter *δαιμόνια* böse Wesen verstanden hätten, möchte nicht gerathen sein, da ein so früher Gebrauch dieses Wortes im üblen Sinne keinen andern Beleg hätte, [126]) auch die philosophische Genesis der ganzen Ansicht es unwahrscheinlich macht, daß das Mißverständniß letzterer so nahe mit deren Keime verbunden gewesen wäre. Auch konnten natürlich gute Engel leicht übel verehrt werden. Wie aber hierdurch doch das Wort *δαιμόνιον*, welches, wie gesagt, noch bei Philo seine ursprüngliche Bedeutung hatte, sich nach und nach in den üblen Sinn umwandeln konnte, den es im neutestamentlichen Sprachgebrauche wirklich hat, [127]) ist an sich klar.

---

123) Vergl. Jes. LXV. 11. Deut. XXXII. 17. Ps. CV. (CVI.) 37.

124) Commentat. VII. de doctoribus veter. eccles. a culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis (opp. II. T. II. p. 604. sqq.).

125) De daemonologia in sacris N. T. libris proposita. Commentat. I. Viteberg. 1812. 4. p. 30. N. 48.

126) Denn die aus Tob. III. 8. 17. VI. 7. 14. ff. und Bar. IV. 35. cl. 7. entlehnten sind keine frühern als die des neutestamentlichen Sprachgebrauchs selbst, indem ersteres Buch selbst und letzteres wenigstens in seiner uns wahrscheinlich vorliegenden Uebersetzung durch Nichts über die Zeit Christi hinaus versetzt wird (s. unt. in den Mittheilungen über die Apokryphen).

127) Hier werden gleichfalls die Götter der Heiden *δαιμόνια* genannt s. 1. Cor. X. 20. Matth. X. 25. cl. IX. 34. vergl. auch Jac. II. 19., und zwar sicher in dem üblen Sinne des Worts, in welchem es (außer in der hierher nicht gehörigen Stelle Act. XVIII. 17.) bei den neutestamentl. Schriftstellern stets gebraucht ist. Dieß die Ursache, warum auch bei den Vätern diese Zusammenstellung meist in gleichem Sinne wieder-

Die letztzuerwähnende Stelle ist die gleichfalls sehr bekannte aus dem Deuter. **XXXIII.** 2. Die etwas dunkeln dem Moses in den Mund gelegten Worte des Urtextes: יהוה מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש מימינו אשדת למו: enthalten eine Beschreibung der Herrlichkeit der Gesetzgebung und אשדת (das Feuer des Gesetzes) wie es scheint eine Hinweisung auf das Feuer, unter welchem nach Exod. **XIX.** 18. ff. das Gesetz gegeben worden ist. So scharfsinnige Deutungen auch anderwärts vorgebracht worden sind: [128]) so möchte doch diese immer die vorzüglichere sein. Die **LXX** übersetzen: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Sollten auch sie den Urtext von jenem Feuer verstanden und kein Bedenken getragen haben, an dessen Statt Engel zu setzen: so läge es an sich sehr nahe, daß sie sich letztere mit einer ähnlichen (geistigen) Lichtnatur begabt vorgestellt hätten, wie die Alexandriner, [129]) und es wird Dieß um so wahrscheinlicher, da die alexandrinische Exegese auch jenes im Exodus erwähnte Gesetzesfeuer von Engeln verstand. Den Beweis hierfür finden wir schon bei einem der ältesten alexandrinischen Exegeten, bei Aristobulus. Dieser dringt bei Erklärung dieser Stelle darauf, daß das Feuer ἀνεποστάτως gedacht werde, indem es ja Millionen Menschen, die um den Berg herum gelagert gewesen, zugleich sichtbar geworden und mithin nicht örtlich (τοπική) gewesen sei; auch Nichts verbrannt habe. Er hielt sich daher für berechtigt, in jenem Feuer eine göttliche Kraft zu vermuthen. [130]) Zu vergleichen hiermit Philo in seinen **quaestt. in Exod. II. 47.** bei Erklärung der Stelle

---

kehrt, welches aber Alles natürlich keine rückwirkende Kraft auf die LXX hat.

128) Neuerdings von Jul. Friedr. Böttcher in s. Proben alttestamentlicher Schrifterklärung. Leipz. 1833. 8. S. 1. ff.

129) S. Abth. 1. S. 270. ff.

130) S. Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377. Alle diese beim Feuer sonst unnatürliche Erscheinungen seien unerklärlich, εἰ μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν αὐτῇ προσείη.

Exod. XXIV. 17. (der Parallelſtelle zu Exod. XIX., deren weitere Erklärung in den quaestt. ſelbſt verlohren iſt und auch ſonſt bei Philo nicht vorkommt): τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους ἐναντίον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. [131]) Unter der δόξα verſtand er nach quaestt. 45. die παρουσίαν τῶν δυνάμεων [132]) und fügt nun hinzu: τὸ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ἐμφερέστατον εἶναι φλογί; und Clemens von Alexandrien erklärt auch ſelbſt Exod. XIX. in dieſem Sinne Strom. VI. 632., indem er zu den Worten v. 18.: (τὸ ὄρος τὸ Σινὰ ἐκαπνίζετο ὅλον) διὰ τὸ καταβεβηκέναι ἐπ' αὐτὸ, τὸν θεὸν ἐν πυρί bemerkt: ἐκείνη γὰρ ἡ λεγομένη κατάβασις ἐπὶ τὸ ὄρος θεοῦ ἐπίβασίς ἐστι θείας δυνάμεως ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον διηκούσης καὶ κηρυττούσης τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.

---

131) Vergl. opp. edit. Mang. T. II. p. 679.

132) S. oben S. 55. Note 90.

Zweites Kapitel.

Aristobulus.

Das lebendigere Interesse der Gelehrten an diesem Aristobulus, welches sich durch zahlreiche Untersuchungen über denselben ausgesprochen hat, [1]) verdankt dieser zunächst (obschon auch dessen realer Werth für den Gegenstand unsrer Untersuchung von hoher Bedeutung ist, wie sich im Verfolge dieses Kapitels ergeben wird) vornehmlich einem doppelten Irrthume, dem einen, dem er durch sein Zeugniß einiges Ansehen verlieh, daß nämlich vor der Uebersetzung der LXX, ja, vor der Herrschaft des Alexander und der der Perser über Aegypten die heil. Schriften der Hebräer dort in die griechische Sprache übergetragen worden seien, [2]) und dem andern, dessen Schuld

1) Außer Denen, die über ihn bei mehren anderweiten Untersuchungen verhandelten, von welchen wir die Vorzüglichern im Laufe dieses Kapitels, in wie weit sie unsern Zweck berühren, erwähnen werden, sind besonders über ihn zu vergl. Vossius de hist. graec. Lib. 1. Cap. 10. p. 55. — Fabric.-Harles. B. G. Vol. 3. p. 469. sq. — Brucker hist. philos. II. p. 698. sqq. — Wolf bibl. hebr. I. p. 215. und die mit ausgezeichnetem kritischen Geiste und ausgebreiteter Belesenheit geschriebene diatribe Valckenarii de Aristobulo Judaeo, Philosopho Peripatetico, Alexandrino ed. Jo. Luzac. Lugd. Bat. 1806. 4. nebst der damit verbundenen lect. publ. Petri Wesselingii de fragm. Orphei, rell., de Aristob. Jud., rell. — Gfrörer a. a. O. I. 2. S. 71. ff.

2) Dieß bei Eusebius, wo in dem längern aristob. Fragmente P. E. XIII. 12. p. 664. die Worte vorkommen: *διηρμηνεύσθαι γὰρ πρὸ δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως τότε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων, ἡμετέρων δὲ πολιτῶν.*

freilich jene Gelehrten selbst mehr trugen, der aber doch auch bereits durch die ältesten Zeugnisse und namentlich vom Eu-

---

καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χωρᾶς καὶ τῆς ὕλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις, welche sich auch bei Clem. Alexandr. Strom. I. p. 342. ähnlich finden. Valckenär hält den Text für sehr verdorben. Er vermuthet (l. l. p. 48. sq.) zuerst, daß vor den Worten τότε κατὰ τὴν ἔξοδ. etwas Aehnliches ausgefallen sei, als ἥ τε γένεσις τοῦ κόσμου, weil ja sonst der Uebersetzung der Genesis keiner Erwähnung geschähe, was, wenn diese wirklich übersetzt worden wäre, eben so sonderbar sei, als die Annahme des Franz Lee (in Proleg. T. III. bibl. Gr. Grab. p. 11.) unwahrscheinlich, daß sie nicht mit übersetzt sein solle, indem Dieß alles sonstigen Grundes ermangele. (Valckenär hätte hierbei bemerken können, daß doch auch Petr. Dan. Huet dem. evangel. IV. 12. §. 3 sq. dieser Ansicht war. Aehnlich Mücke in s. exercitatt. histor. de orig. vers. LXX interpr. Züllich. 1789. 8.) Dann will er dem unbequemen Anfange der Stelle abhelfen, indem er zu lesen vorschlägt δ. γ. πρὸ τῆς Ἀ. καὶ (s. p. 49., wie es scheint irrthümlich empfiehlt er die Seite vorher τῶν an) Π. ἐ. Bei Beurtheilung dieser Conjecturen geht es uns fast umgekehrt wie Gfrörern, der (a. a. O. I. 2. S. 112. ff.) der erstern seinen Beifall schenkt und letztere verwirft. Was die erstere anlangt: so kann es Valckenär, der der jüdisch-alexandrinischen Philosophie kein besonderes Studium schenkte, leicht vergeben werden, was Gfrörern nicht vergeben werden kann, da er es billigt. Dieser hätte wissen sollen, daß die Alexandriner auch die Genesis als eigentlichen Theil der Gesetzgebung betrachten (s. Abth. 1. S. 341. ff.) und sie mithin in der ὕλη νομοθεσία mit inbegriffen war. Letztere hilft in der That einer Unbequemlichkeit des Ausdrucks ab, die jedoch auch nicht hoch genug anzuschlagen sein möchte, um gegen das einstimmige Zeugniß des Klemens und Eusebius, die, so viel an sich wahrscheinlich und aus andern Varianten zu entnehmen ist, unabhängig von einander schrieben, die Stelle zu ändern. Was nun eine solche frühere Uebersetzung selbst anlangt: so nannte ich sie bereits einen Irrthum, ob sie schon Etwas mehr für sich hat, als diese gewöhnlich zu ausschließend hervorgehobene Auctorität des Aristobul. Auch der doch jedenfalls bedeutend alte Aristeas spricht für eine solche in der Stelle S. V. (des Abdrucks seines Briefes vor

febius [3]) empfohlen schien, daß dieser Jude als der eigentliche Urheber der jüdisch-griechischen Philosophie angesehen

---

Hody's Werke de textibus), in welcher Demetrius darauf aufmerksam macht, daß nur noch wenig Bücher außer dem jüdischen Gesetze fehlten und als Ursache, warum letzteres, beifügt: τυγχάνει γὰρ Ἑβραϊκοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα ἀμελέστερον δὲ καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει σεσήμανται καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδότων προσαναφέρεται, προνοίας γὰρ βασιλικῆς οὐ τέτευχε. Denn diese Stelle scheint wirklich in dem Sinne aufzufassen zu sein, daß das jüdische Gesetz ursprünglich hebräisch geschrieben, wenn schon übersetzt, doch nach dem Zeugnisse der Verständigern, nachlässiger, nicht so, wie es in Wahrheit ist, übergetragen worden sei, weil sich kein König darum gekümmert habe, indem alle andere Ansichten (s. diese in der Haverkamp'schen Ausgabe des Josephus T. I. p. 588. — Ol. Gerh. Tychsen append. vindic. tentam. de variis Cdd. hebr. V. T. MSS. generibus p. 22. sqq. — Fabric.-Harles. B. G. III. p. 658. bes. Note c.) entweder keinen den Worten entsprechenden Sinn geben, oder auch Dinge berühren, die gerade an unsrer Stelle sehr unpassend oder mindestens überflüssig wären. Gleichfalls auf eine frühere, unvollkommnere Uebersetzung scheint eine andere übersehene Stelle dieses Briefes hinzudeuten p. XXXV., wo von der Strafe gesprochen wird, die dem Theopompus zugefallen sei, τῷ μέλλοντί τινα τῶν προγεγραμμένων ἐπισφαλέστερον ἐκ τοῦ νόμου προσιστορεῖν, Worte, die gar keine andere Erklärung, als in jenem Sinne zulassen. Allein freilich reichen beide offenbar trügerische Auctoritäten (denn daß auch Aristobulus, wenn er die Uebersetzung über die Zeit der persischen Herrschaft hinaus verlegt, keinen Glauben verdiene, ist an sich klar) nicht hin, um überhaupt irgend etwas Zuverlässiges über diese Uebersetzung an die Hand zu geben. Vergl. G. F. Engelbach de versione Pentat. LXX virali antiquiora, Viteberg. 1706. Reimann hist. theol. Jud. cap. 7. p. 110.

3) Eusebius nämlich schließt P. E. VIII. 10. p. 378. an die Relation über des Aristobulus allegorische Auffassung der Erscheinung Gottes bei der Gesetzgebung auf Sinai die Nachricht an, daß die Juden sich in ihren Ansichten über den Mosaismus in die 2 Klassen theilten, deren Erwähnung oben (Abth. 1. S. 84. f.) schon geschehen ist. Dieser Uebergang mochte jenen Irrthum fördern.

werden müsse. [4]) Denn indem man weder dem Namen, noch dem Alter des Aristeas (über welchen das Nähere im 4. Kapitel) traute und doch auch, was wir bereits nachgewiesen, nicht bemerkt hatte, daß in den LXX selbst diese Philosophie in ihren Grundzügen vorliegt: so konnte man nicht leicht einen ältern Zeugen für dieselbe auffinden, wenn man nicht etwa auch ihn für untergeschoben betrachtete, was jedoch, wie wir gleich näher sehen werden, weder so früh, noch jemals so allgemein, als bei Aristeas, der Fall gewesen ist.

Die Widersprüche der Alten in den dürftigen Nachrichten über das äußere Leben des Aristobulus bilden einen Hauptzweig der Gründe Derer, die ihn nebst den uns von ihm erhaltenen Fragmenten in ein späteres Zeitalter verweisen. Da wir nun aber bevor wir diese letztern selbst an dieser Stelle einer geschichtlich-philosophischen Darlegung und Würdigung unterwerfen können, uns überzeugt haben müssen, daß sie sich äußerlich als ein ächtes Product der alten jüdisch-alexandrinischen Weisheit darlegen: so wollen wir zunächst jene Nachrichten und die von Einigen auf sie gestützte Verwerfung der aristobulischen Fragmente etwas näher beleuchten, dann aber auch die anderweiten Zweifelsgründe in Betreff ihrer Aechtheit berücksichtigen.

Vorerst weisen alle Quellen über Aristobul in wie weit sie dessen Aufenthaltsort berühren gemeinschaftlich auf Aegypten und gerade auf Alexandrien hin, nicht sowol in bestimmten Worten, [5]) als dadurch daß sie ihn fast stets mit den Ptolemäern

---

4) Valcken. l. l. p. 69. Matter essai histor. sur l'école d'Alexandrie T. II. p. 121. u. 139.

5) Wenn man nicht etwa hierher die Worte der Stelle 2. Macc. I. 10.: *Ἀριστοβούλῳ διδασκάλῳ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως* beziehen will, wo jedoch immer zweifelhaft ist, ob der hier erwähnte Aristobul, welcher als Lehrer des Ptolemäus und weil der an ihn gerichtete Brief ausdrücklich nach Aegypten bestimmt ist allerdings selbst den Worten nach als dort befindlich bezeichnet wird, der unsrige ist. Etwas Näheres über diese Stelle werden wir im gleich Folgenden beibringen.

in Verbindung setzen, in deren Reiche eben besonders Alexandrien solche literarische Unternehmungen leichter zur Reife gedeihen lassen konnte, dergleichen Aristobul unternahm. [6])

Einem dieser Ptolemäer widmete nun auch Aristobul seine gewiß vorzüglichste, [7]) uns aber auch allein bekannt gewordene Schrift, die Erklärungen des Gesetzes Mosis, [8]) schwerlich in der Absicht, ihn zum jüdischen Glauben herüberzuziehen; [9]) wahrscheinlich in der Hoffnung, durch diese Schrift dem Könige zu beweisen, daß auch sie für Wissenschaft fähig und empfänglich mithin auch wol würdig seien der königlichen

---

6) An sich würde sich hiermit die Nachricht, welche der alte Uebersetzer der Kirchengesch. des Eusebius Rufin VII. 32. gibt, daß seine Vaterstadt Paneas gewesen sei, wol ausgleichen lassen. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, was bereits Vales. zu dieser Stelle bemerkt hat, daß diese nur einem irgendwoher entstandenen Versehen ihren Ursprung verdanke, indem im Griechischen des Eusebius an dieser Stelle *ὁ πάνυ Ἀριστόβουλος* steht. Und wenn auch Einige, wie Scaliger animadvers. in chronolog. Euseb. p. 142. den Text des Eusebius nach dem Rufin verändern wollten (Scal. las *καὶ Ἀριστοβ. τοῦ ἀπὸ Πανεάδος*): so hat er doch wie die Wahrscheinlichkeit, so die Stimme der bedeutendsten Männer wider sich. Vergl. u. A. Hody a. a. O. S. 51. f. Wolf bibl. hebr. I. 215. Basnage hist. d. J. L. 3. cap. 6. §. 5. p. 401.

7) Er hatte Mehres geschrieben, wie aus Clem. Alexandr. Strom. V. p. 595. hervorgeht.

8) Anatolius (bei Euseb. H. E. VII. 32.) nennt sie *βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωσέως νόμου*. Aehnlich er selbst P. E. VII. 13. *τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν*. Das Chronic. pasch. (Ol. 149. edit. Paris., deren Seitenzahl auch in der neuen bonnensischen Ausgabe angegeben ist p. 178.) *ἐξηγήσεις τῆς Μωσέως γραφῆς*. Hieronym. in chron. ad Ol. 151. explanationum in Moysen commentarios (ap. Scalig. p. 144. N. 1840.).

9) Wie Dieß Bode vermuthet in s. erwähnten Schrift de Orpheo (poetarum Graec. antiquissimo comment. praem. reg. ornata Gotting. 1824. 4.) S. 39. Note 47. indem er sagt: „fortasse Aristobulo consilium quoque erat Ptolemaeum ad religionem Abrahamidarum traducendi", wobei er auch Gyraldi op. T. II. p. 75. c—g citirt.

Sorge in solchen Bestrebungen. Welchem? unterliegt einem Streite, [10]) welcher wol auch in den chronologischen Wirren, die die öfter ungenauen Angaben der einzelnen bei den Alten in die Geschichte der Ptolemäer überhaupt gebracht haben, seine reichliche Nahrung findet, [11]) aber hier zunächst durch offenbaren Widerspruch der alten Zeugnisse über Aristobulus hervorgerufen ward. Klemens der Alexandriner selbst, der älteste Gewährsmann über ihn bleibt sich nicht gleich. Während er **Strom. I. p. 342.** den Ptolemäus (6.) Philometor (181—145 v. Ch.) nennt, fügt er **Strom. V. p. 595.** um den Aristobul und seine Zeit näher zu bestimmen bei: *Ἀριστοβούλῳ τῷ κατὰ Πτολεμαῖον γεγονότι τὸν Φιλάδελφον* (2.), *οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαικῶν ἐπιτομήν* (2. Makk. I. 10.), im wunderbaren Doppelirrthume, den schon Scaliger bemerkte, [12]) Beide, den Aristobul und die Zeit des 2. B. der Makkabäer bis in die Mitte des 3. Jahrh. v. Ch. hinaufrückend. Anatolius, der durch seine 10 Bücher über die mathematischen Wissenschaften dem Alterthume sehr vortheilhaft bekannte (angeblich seit 270) laodicen. Bischof, berichtet sogar in einem von Eusebius aufbehaltenen Fragmente, daß er mit unter den 70 Dolmetschern die heil.

---

10) Dieser würde sich freilich schnell schlichten lassen, wenn wir, wie Gfrörer a. a. O. S. 71. meldet, die eigne Angabe des Aristobulus, daß er zu des Philometors Zeit gelebt habe, noch übrig hätten. Gfrörer hat nur vergessen anzugeben, wo er sie gefunden habe.

11) Wer, dem die kunstsinnigen und wissenschaftlichen Zeiten der Ptolemäer lieb geworden sind, möchte nicht mit Valckenär l. l. p. 29. wünschen, daß das syntagma historico-chronolog. de Ptolemaeis Aegypti regibus, welches ein so klarer Geist wie Hody bereits gefertigt hatte, öfter bald zu veröffentlichen versprach (s. cont. Arist. hist. praefat. p. IX., de bibl. text. origin. p. II.), ja, schon hier und da als Zeugniß für seine besondere Meinung nennt, noch irgendwo gefunden und publici juris gemacht würde.

12) In chronol. Euseb. p. 142. (N. 1841.).

Schriften übergetragen habe. [13]) In gleichem Irrthume und Selbstwiderspruche wie Klemens befindet sich endlich auch Eusebius, wenn man anders der gewöhnlichen Lesart in der Stelle praepar. evangel. VIII. 8. p. 370. folgen will. Nach dieser verbindet Eusebius hier den Eleazar und den Aristobul und sagt, daß sie Beide unter der Regierung des Ptolemäus gelebt hätten. Da er nun aber den Eleazar jenen Hohenpriester des Aristeas nennt, zu dem die Gesandtschaft des ägyptischen Königs mit der Bitte um die heiligen Schriften und Erklärer derselben gekommen sei: so kann dieser kein anderer als der Philadelphus sein, was aber wider die andern Nachrichten des Eusebius selbst streitet, der ihn anderwärts als Zeitgenossen des Philometor nennt, dem er auch sein Buch gewidmet habe, [14])

---

13) Bei Eusebius (der hier zugleich dem Anatolius ein sehr vortheilhaftes Zeugniß stellt und dessen *λόγιον* und *πολυμαθὲς* rühmt) II. E. VII. 32.: „*Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἑρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ καὶ βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς προσφώνησε βασιλεῦσι.*

14) Hody irrt oder spricht mindestens nicht genau, wenn er de text. origin. p. 51. sq. überhaupt läugnet, daß Eusebius in der praeparat. evangel. den Aristobul mit dem Philometor in Verbindung bringe, IX. 6. p. 410. wiederholt er ausdrücklich die Worte der aus Klemens angeführten Stelle: *Ἀριστ. ἐν τῷ πρώτῳ τῶν* (so steht bei Eusebius richtiger als bei Klemens *τῷ*) *πρὸς τὸν Φιλομήτορα κ. τ. λ.* Und Dieß tadelt Valcken. mit Recht (l. l. p. 28.). Aber ungleich stärker, ja, in Vergleichung mit seiner sonstigen literarischen Genauigkeit auf eine seltene Weise irrt er an der bezeichneten St. selbst, wenn er zur Widerlegung Hody's sagt: „quatuor indicat in libro suo loca, omittit, qui minime fuit omittendus VII. 6., qua prima vice verba quaedam excitavit Aristobuli Philometora appellat, quem titulum ad nomen regis postea toties repetere necesse non arbitratur Eusebius“; denn nicht nur findet sich an der bezeichneten St. kein Wort vom Arist., sondern an der Stelle, wo Eusebius ihn wirklich zum ersten Male in s. praeparatio nennt VII. 13. p. 323. steht schlechthin *κατὰ τὴν τῶν Πτολεμαίων ἀκμάσας ἡγεμονίαν.*

und ihn, wie Klemens, im 2. Buche der Makkab. erwähnt glaubt. [15])

Diese Widersprüche der Alten in der Angabe der Zeit, in welcher Aristobul gelebt habe, waren schon den frühern Gelehrten aufgefallen. [16]) Hody aber und die nach ihm auftretenden Gegner der Aechtheit der aristobul. Fragmente benutzten sie dazu, um von ihnen aus ein ungünstiges Licht auf die Glaubwürdigkeit der alten Zeugnisse über die Lebensumstände des Aristobul überhaupt und somit auch auf dessen Schriften fallen zu lassen, ja, letztere zum Theil selbst erst in das 2. Jahrh. nach Ch. zu verweisen, welches freilich eines der fruchtbarsten in Erdichtungen dieser Art in der Geschichte der Literatur ist. [17]) „Es geht aus ihnen deutlich hervor," äußert jener scharfsinnige und sehr belesene englische Gelehrte, „wie die Alten selbst so wenig genau gewußt haben, in welchem Jahrhunderte Aristobul gelebt, daß ein Jeder seinem Leser die Vermuthung, die er sich gerade hierüber gebildet, mittheilte." Und wenn dieß Urtheil uns in Betreff aller sonstigen Nachrichten

15) P. E. VIII. 9. p. 375.: *οὗτος δὲ (ὁ Ἀριστόβ.) αὐτὸς ἐκεῖνος οὗ καὶ ἡ δευτέρα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει.*

16) So dem Scaliger in chronol. Euseb. p. 142. (N. 1841.). Spencer ad Origen. p. 55.

17) De text. origin. p. 50. Auf seiner Seite standen hierin Prideaux hist. des Juifs Livr. 9. p. 374. Scharfenberg in s. Zusätzen zu der Fabric.-Harles. B. G. III. p. 659. Not. c. Souchay de hymn. vet. in Mém. de l'Acad. T. XII. p. 14. setzte ihn in das 1. christl. Jahrhundert. Bereits vor Hody, aber wie er (schon in s. dissertat. cont. hist. Arist. Oxon. 1685. p. 191.) sagt, erst nachdem er bereits seine Resultate aufgezeichnet hatte, war durch Richard Simon hist. critiq. d. V. T. II. 2. p. 189. III. 23. p. 499., welche 1682 ins Englische übersetzt worden war, die Aechtheit der aristob. Fragmente geläugnet, besonders, wie wir weiter unten sehen werden, durch die anscheinende Abhängigkeit derselben vom Aristeas dazu bewogen.

ten über den Aristobul natürlich mißtrauisch machen müßte, falls es sich bestätigte: so schien es selbst durch jene Zeugnisse begründet. [18])

Indessen fand das Verdammungsurtheil Hody's, auch noch ehe Valckenär die Gründe desselben zu entkräften suchte, wenig Eingang. Vielmehr erklärten sich die bedeutendsten Männer, selbst wenn sie den sonstigen Resultaten jenes Gelehrten über die **LXX** beipflichteten, dagegen. [19]) Valckenär selbst aber übernahm es erst das Untüchtige desselben nachzuweisen und suchte vornehmlich den gerügten Widerspruch zu entfernen. Er strich in der oben angeführten Stelle des Klemens (Strom. V.) die Worte τῷ κατὰ — ἐπιτομὴν, als das Glossem eines Abschreibers, der näher habe bestimmen wollen, wann Aristobul gelebt, aber statt des Philometor den bekanntern Philadelphus ergriffen habe; [20]) ferner wollte er im Eusebius (Praeparat. VIII.) anstatt der oben übergetragenen W. (τὸν δὲ χρόνον κατὰ) τοὺς Πτολεμαίου χρόνους (διατρεψάντων) gelesen wissen τοὺς Πτολεμαίων χρόνους, wodurch dann freilich das Zeitalter des Aristobul und des Eleazar in das der Ptolemäer überhaupt verlegt und der Widerspruch des Eusebius gehoben würde. [21]) Die Nachricht des

18) Hody l. l. p. 53. Uebrigens vermuthet dieser auch (p. 54. Not. 2.), daß Eusebius, wenn er den Juden Aristobulus einen Peripatetiker nenne, zwei Aristob. verwechselt habe, indem der Peripatetiker A. ein Heide gewesen sei. Diese Verwechselung würde dann aber auch dem Clem. Strom. I. p. 305. zur Last fallen, der ihn eben so bezeichnet, wogegen das von Hody angezogene Zeugniß des Cyrill. Alexandr. adv. Jul. p. 134. in keiner Weise das Gewicht hält.

19) Fabric. B. G. l. l. Brucker l. l. Sein heftigster Gegner aber, jedoch freilich auch in den Resultaten über die LXX, war Js. Voß. (S. Kap. 4. über den Aristeas.)

20) Er las, da er auch das folgende γεγονέναι in πεπόνηται verwandelt wissen wollte: Ἀριστοβούλῳ δὲ βιβλία πεπόνηται ἱκανά, δι' ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν τ. λ. (cf. l. l p. 30.).

21) L. l. p. 28.

Anatolius glaubte er endlich als irrig zugestehen zu können, ohne daß man einen für das Alter des Aristobulus nachtheiligen Schluß daraus ziehen dürfe, da jener, wenn schon sonst in mathemat. Studien ausgezeichnet, doch in historischen Nachrichten mehre Irrthümer begangen habe. [22]) Er hätte hinzufügen können, daß Anatolius, wie aus eben jener Nachricht desselben mit Sicherheit hervorgeht, die Schriften des Aristobul, mögen sie nun höhern oder jüngern Alters sein, viel zu wenig gekannt habe, als daß ein Irrthum desselben in Betreff ihrer, ja, eine Verwechselung, ob sie eine Uebersetzung oder eine Erklärung der mosaischen Bücher enthielten (die durch das zweideutige *ἑρμηνεύειν* erleichtert ward) unwahrscheinlich sein sollte. Denn ich weiß nicht, wie Valckenär seine (p. 26. ausgesprochene) Vermuthung daß Anatolius die Schriften des Aristobul gelesen, für annehmbar habe halten können. Er kann hierbei darauf nicht geachtet haben, daß in den uns von Aristobul erhaltenen Fragmenten dieser sich selbst von den 70 Dolmetschern und den König, an welchen er sein Werk richtet, von dem unter welchem jene arbeiteten, unterscheidet. [23])

Hiernach glaubte denn Valckenär als Resultat seiner Untersuchung aufstellen zu können, daß die Alten die schriftstellerische Wirksamkeit des Aristobulus so einstimmig in die Zeit des Ptolem. Philometor setzten, als Dieß nur zu verlangen wäre. Eine besondere Bestätigung dieses Resultats fand er noch darin, daß man bei ihm der von dem alten Glossator des Klemens sowol als von Eusebius selbst ausgesprochenen und von uns bereits erwähnten Ansicht, nach welcher unser

22) L. l. p. 24. sqq.

23) Eusebius führt folgende W. aus dessen Dedicationsschreiben an den König an, dem er sein Buch überreichte, P. E. XIII. 12. p. 664.: *ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.*

Aristobul mit dem 2. Makk. I. 10. genannten gleichnamigen Lehrer des Ptolemäus identisch sein soll, beitreten könne.[24]) Wir müssen jedoch hier die nähere Mittheilung und Prüfung dieser Ansicht dahingestellt sein lassen, da es klar ist, daß selbst wenn diese Männer nicht identisch sein könnten, Dieß der Glaubwürdigkeit unsrer aristobul. Fragmente im Mindesten keinen Eintrag thun würde, da doch die Ansicht der Väter nur als ihre Meinung in Betracht kommen könnte[25]) und im Gegentheile es auch einleuchtet, daß selbst wenn es chronologisch möglich wäre, diese beiden Männer als Eine Person anzusehen, aus dieser Möglichkeit selbst noch kein historisches Argument für das Alter jener Fragmente sich ziehen ließe.

Was nun aber jene kritischen Verbesserungsversuche der streitigen Stellen selbst anlangt: so möchte es wol nicht zu läugnen sein, daß sich der bei Eusebius durch seine Leichtigkeit wohl empfiehlt und bei der sonstigen chronolog. Genauigkeit unsers Kirchenvaters als sehr wahrscheinlich angenommen werden mag, während die klementinische Stelle denn doch zu bedeutend umgeschmolzen werden müßte, wenn sie nach Valckenär's Sinne geformt werden sollte. Aber es würde diese Umschmelzung auch streng genommen mehr zur Rettung der historischen Ehre des Klemens als der Glaubwürdigkeit unsrer aristobul.

---

24) L. l. p. 35. sqq.

25) Die Notiz Hody's nämlich (l. l. p. 52.) „et in quodam eorum fragmento innuere videtur auctor se regis fuisse praeceptorem, in quo indicat, se olim antequam commentarios scriberet, a rege interrogatum fuisse atque illi olim de hisce rebus respondisse" ruht, wie der Augenschein lehrt, auf einem sehr unsichern Fundamente, indem der König auch ohne Aristob. Schüler zu sein, diesen über das Gesetz fragen konnte (das Citat Hody's P. E. II. 10. ist übrigens falsch, er hatte wol VIII. 10. S. 376. im Sinne). Indeß bei der Annahme der nothwendigen Identität Beider, die Hody festhielt, war es sehr erklärlich, daß er nun auch das 2. B. der Makk. als unächt verwerfen mußte. Eine Schwierigkeit gegen seine eigne Ansicht, die er sich hätte ersparen können.

Fragmente unternommen, indem es überhaupt nicht recht begreiflich ist, wie Hody und seine Gegner und Freunde auf die Widersprüche der einzelnen Schriftsteller mit sich selbst ein großes Gewicht bei Beurtheilung jener Glaubwürdigkeit haben legen können. Diese können in jedem Falle nur über die Glaubwürdigkeit des einzelnen Schriftstellers, mochte er nun über das Alter unsers Philosophen etwas Bestimmtes wissen oder nicht, ein ungünstiges Zeugniß ablegen; jeder fernere Schluß würde zuviel und mithin Nichts beweisen. Von höherer Beweiskraft würde es dagegen sein, wenn die verschiedenen Zeugen, die über Aristobul berichten, constant gegen einander sprächen, so daß während ihn die Einen in sehr frühe Zeiten setzten, ihm die andern ein weit jüngeres Alter beilegten, indem hiernach mit Wahrscheinlichkeit vermuthet werden könnte, daß während jene von dem antiken Scheine geblendet worden wären, diese denselben zu durchschauen und zu zerstreuen vermocht hätten. Dieß ist aber so wenig der Fall, daß Alle besser unter einander, als mit sich, darin aber durchgängig übereinstimmen, den Aristobul als den Vorgänger philonischer Zeit und Literatur zu betrachten, sich also doch endlich Alle getäuscht haben müßten. Eine Täuschung, die gewiß, da sie im Laufe des 3. Jahrh. von 3 ausgezeichneten Männern getheilt ward, [26]) sehr schwer zu erklären sein würde, wenn Hody Recht hätte, daß diese Fragmente erst ein Werk des 2. christl. Jahrh. seien. Daß aber Aristobul nicht früher Jemand fand, der seinen Namen der Nachwelt nannte, sondern gegen 4 Jahrh. bis zur ersten Erwähnung desselben verstreichen konnten, [27]) hat Valcke-

26) Von Klemens (wenn dieser seine Stromata nicht vielleicht noch im 2. Jahrh. schrieb) und Anatolius ist eben die Rede gewesen. Ich füge nur noch die Stelle des Origenes bei, die einzige in welcher er des Aristob. überhaupt gedenkt cont. Cels. IV. p. 198.

27) Was Hody so sehr als Beweis der *vοθεία* der aristobul. Fragmente hervorhob, daß er (p. 53. N. 3.) auf die Erwiderungen Vossens antwortete: „Mihi profecto argumentum hoc, quidquid dicit Vossius, adeo non videtur futile, ut propter Josephi

när [28]) gegen Hody gut erklärt. Es ist hierbei natürlich zu fragen, von wem man denn eigentlich erwarten könne, daß er einen Schriftsteller wie Aristobul genannt hätte? Von einem griechischen oder römischen Gelehrten sicher nicht. Philo spricht zwar bereits viel von Vorgängern, die er gehabt, nennt aber Deren Keinen bei Namen. Josephus füllt die Lücke alexandrinisch-jüdischer Gelehrtengeschichte eben so wenig aus; er nennt selbst des Philo Werke nicht, wenn schon ihn selbst. Von den ersten christl. Schriftstellern müßte man die Zeit, in welcher das eigentlich religiöse Moment noch vorherrschte und Gelehrsamkeit zurücktrat, also die Zeit der apostol. Väter nothwendig ausscheiden, wonach uns denn höchstens die frühesten apologetischen Schriften des Justin, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Tatian des Syrers und Hermias übrig blieben. Diese aber hatten schon vermöge ihres Zwecks nicht leicht Gelegenheit die Schriften unsers Juden zu erwähnen; und wenn Dieß auch jezuweilen hätte geschehen können: so kann es doch immer nur einen sehr wenig zwingenden Grund abgeben diese Schriften deßhalb zu verdächtigen, weil es nicht geschehen ist, zumal wenn man die Dürftigkeit jener ersten Literatur und den Umstand in Betracht zieht, daß die genannten Apologeten der Zeit nach von dem ersten Zeugen, dem Klemens, nicht eben mehr fern liegen.

Wir knüpfen hieran die Beleuchtung des zweiten Zweifelgrundes, der gegen die aristobul. Fragmente erhoben worden ist, um dann, wann wir auch diesen als weniger tüchtig erkannt haben werden, zur geschichtlich-philosophischen Würdigung seiner Fragmente überzugehen.

Aristobulus schreibt in einem uns von Eusebius erhaltenen Fragmente seiner Dedicationsschrift an den Ptole-

---

silentium de isto Aristobulo sim perpetuo dubitaturus. Schon vor ihm hatte Richard Simon darauf aufmerksam gemacht Hist. crit. de V. T. II. 2. p. 189. III. 23. p. 499. S. überdieß Ant. van Dale super hist. Aristeae (Amstelod. 1705. 4.) p. 218.

28) L. l. p. 22. sqq.

mäus, daß unter dem Philadelphus, der hierin einen edlen Stolz gesucht habe, die vollständige Uebersetzung aller Theile des Gesetzes unternommen und von Demetrius Phalereus alles hierzu Erforderliche veranstaltet worden sei. [29]) Dem Scaliger [30]) fielen diese Worte zuerst auf. Er erinnerte sich einer Nachricht des Hermippus, [31])

29) P. E. XIII. 12. p. 664. s. Note 23.

30) In chronic. Euseb. p. 132. (N. 1734.).

31) Allerdings steht anscheinend dem Einen Hermippus außer dem Aristob. die große Zahl jüdischer und christl. Zeugnisse entgegen, die einmüthig unter der Regierung des Ptolem. Philadelphus und unter der Mitwirkung des Demetrius Phalereus die heil. Schriften übersetzt werden lassen. Vergl. dieselben gesammelt in Hody diss. supra Arist. histor. LXX interprett. Accessere testimonia Vett. de eorum versione. Oxon. 1692. p. 105. sqq. und hierauf gründet sich auch der Einwand des Nikol. Serrarius, der in den proleg. bibl. c. 17. qu. 5. die Erinnerung des Scaliger eine perlevem ratiunculam nannte und beifügte: „Ab omni abhorret ratione, ut auctor unus isque gentilis et vix notus tot ac tantis veteribus ac notis Christianis et Judaeis anteponeretur". Aehnlich Jac. Gretser u. A., s. Hody de text. p. 9. sqq. — Letzterer hebt es dagegen freilich sehr richtig hervor, wie alle jene Zeugnisse sonst von dem Einen Aristeas abhangen, der als Betrüger anerkannt werden müsse; weßhalb denn endlich immer unser Aristobul allein gegen Hermippus dastehe. Nun hatten zwar Mehre u. A. Walton (proleg. bibl. Polyglott. IX. 4.) Stillingfleetus (origg. sacr. I. 3.) eben unsers Aristob. Zeugniß gegen den Hermippus geltend gemacht und so vielmehr den Letztern eines Irrthums beschuldigt, als des Aristob. Authentie verdächtigt. Indessen ist Jenes Versicherung nicht so leicht zu entkräften, vorausgesetzt, daß man nicht, wie vor Hody in dieser Untersuchung öfters geschah, unsern Hermippus aus Smyrna, der um die Zeit des Theophrast, also der ersten Ptolem. lebte (vergl. Vos de histor. graec. p. 103. mit Hody p. 11.) mit dem Berytischen verwechselt, welcher der Schüler des Philo Byblius war und sich unter Hadrian bekannt machte. Ein sehr ehrenvolles Zeugniß für Ersteren s. bei Joseph. adv. Ap. I. 22. und wenn Valckenär (l. l.) an die dissert. Bentleji de epist. Socrat. p. 68. erinnert,

nach welcher Demetrius dem Ptolemäus Lagi oder Soter gerathen habe, nicht den Philadelphus, den Sohn der Berenike, sondern die Söhne der Eurydike zu Nachfolgern zu bestimmen, weßhalb er denn auch, als Philadelphus doch zur Regierung gelangte, geflohen, dem Könige immer verhaßt geblieben, aber auch bald darauf gestorben sei, wonach es denn freilich scheint, als habe schwerlich Demetrius unter der Regierung des Philadelphus Alles zur beachsichtigten Bibelübersetzung der heil. Bücher vorbereiten können. Des Hermippus Name gibt allerdings der Nachricht Ansehen; denn die von ihm erhaltenen Fragmente bestätigen das Zeugniß der Alten über ihn, daß er ein vorsichtiger und genauer Historiograph gewesen sei. [32]) Durch diese so verbürgte Nachricht fand sich ein gleichfalls gewichtiger Mann Richard Simon [33]) bewogen, diese Fragmente des Aristobulus, dem, wenn er unter Ptolemäus Philometor gelebt hätte, diese Verhältnisse nicht unbekannt hätten sein können, als untergeschoben zu betrachten; Hody [34]) und seine Anhänger folgten um so lieber, je willkommener es ihnen war, eines lästigen, angeblich so alten als wichtigen Zeugen für eine ältere Uebersetzung des A. T. als die der LXX und für eine unter königlicher Auctorität veranstaltete Fertigung letzterer überhoben zu werden.

Auch gegen diese Zweifel hat besonders Valckenär den Aristobulus zu schützen unternommen. [35]) Er macht darauf

---

in welcher dem Hermippus zwei historische Fehler nachgewiesen seien: so ist es immer etwas Anderes in einzelnen Nebenpunkten, die der Aufmerksamkeit leichter entgehen, geirrt zu haben und eine zusammenhangende Erzählung wiederzugeben, in welcher die einzelnen Nachrichten die Bedingungen und Folgen der übrigen sind, falls nicht anstatt einer histor. Relation ein Gewebe von Unwahrheiten geboten sein soll.

32) S. die vorhergeh. Note.

33) Hist. crit. d. V. T. II. 2. p. 189. sq.

34) L. l. p. 50.

35) L. l. p. 52. sqq.

aufmerksam, daß Hermippus den Demetrius Phaler. bloß im Allgemeinen nach dem Tode des Ptolem. Lagi vertrieben werden läßt, wobei es denn also wol möglich wäre, daß er auch im Anfange der Regierung des Philadelphus noch in königlichen Gnaden gestanden habe, später aber, weil der König von jenem Rathe, den er dem Vater gegeben, unterrichtet worden sei; das Land habe meiden müssen. Und allerdings hat dieses Auskunftsmittel, die beiden sich widersprechenden Nachrichten zu einigen ungleich mehr Wahrscheinlichkeit als ein anderes, bei welchem man nach der Ansicht des Petavius,[36]) der beiden Vosse,[37]) des Joh. Bapt. Riccioli,[38]) Valesius,[39]) Perizonius,[40]) Matter[41]) und Gfrörer[42]) die beiden Jahre berücksichtigen zu müssen glaubt, in denen die beiden Ptolemäer Lagi und Philadelphus gemeinschaftlich regierten. Denn wenn man auch zugestände, was denn auch Hody als das Wahrscheinlichste festhielt, daß die heil. Schriften gerade im Laufe derselben übersetzt worden seien: so würde doch auch Dieß sich nicht eben gut mit den Worten des Aristobul ausgleichen, indem man doch dann immer eher den Sohn des Lagus als den Philadelphus erwähnt erwarten würde. Eher ließe sich noch annehmen, was mir an Wahrscheinlichkeit der Valckenärischen Vermuthung nicht nachzustehen scheint, daß Demetrius in der That noch unter Ptolem. Lagi alles zur Uebersetzung Erforderliche vorbereitet habe; diese aber selbst auch ohne ihn erst unter dem Philadelphus vollendet worden sei. Es möchten sich wol auch noch andere Hypothesen zur Ausglei-

---

36) Ad Epiphan. opp. II. p. 379. sq., doch dieser mehr an unsre gleich näher zu erwähnende Vermuthung anstreifend.

37) G. J. Vos de hist. graec. l. 12. p. 73. und sein Sohn Is. V. de transl. LXX interpr. cp. 2.

38) Chronol. T. I.

39) In Euseb. H. E. V. 8. p. 94.

40) In Ael. V. H. III. cp. 17. p. 238.

41) Essai histor. sur l'école d'Alexandrie T. I. p. 74.

42) A. a. O. I. 2. S. 116.

chung der Aussagen des Hermippus und des Aristobulus aufstellen lassen, gegen welche eben so wenig Erhebliches einzuwenden wäre, als gegen die erwähnten und auch diese sollen nichts Anderes als Vermuthungen sein: aber sie zeigen doch wol, daß Richard Simon zu schnell schloß und Hody's sonst so klarer Blick auch hier, wie zuweilen anderwärts, durch zu väterliche Liebe gegen seine großen Entdeckungen auf dem Gebiete der A. Testamentlichen Uebersetzungskunde sich trübte, als sie auf Grund der hermippischen Worte hin die aristobulischen Fragmente als unächt verwarfen.

Für diese Fragmente nun selbst ist die hauptsächlichste, oder, wenn man will, die einzige Quelle die praeparatio evangelica des Eusebius. Denn wenn sich auch im Klemens von Alexandrien einige finden: so sind diese doch unbedeutend und kehren im Eusebius alle wieder. [43]) Dagegen bringt aber Aristobul in diesen eusebianischen Fragmenten mehre zum Theil längere Stellen angeblich aus ältern Dichtern der Griechen, besonders dem Orpheus, [44]) dann aber auch dem Ho-

---

43) Von den 4 Stellen, in denen Klemens des Aristobulus namentlich Erwähnung thut Strom. I. p. 304. V. p. 595. I. p. 342. VI. p. 632. enthalten bloß die beiden letztern wirkliche Fragmente desselben. Das erstere kehrt bei Euseb. P. E. nicht nur, was Potter bemerkte, XIII. 12. p. 663. 4. wieder, sondern auch, was von ihm unbemerkt blieb, IX. 6. p. 410.; das letztere, was er gleichfalls übersah, P. E. VIII. 10. p. 377. Freilich mögen wol auch sonst noch mehre Ueberreste des Aristob. in den Worten des Klemens vorliegen und Letzterer Ersteren öfter auch, wo er ihn nicht nennt, vor Augen gehabt haben (wie er denn gar oft die Namen Derjenigen, denen er das Ihrige entnimmt, verschweigt, besonders des Philo): aber mit Sicherheit können wir Dieß doch immer nur da annehmen, wo die Worte des Klemens sich entweder vollständig oder doch mit solcher Uebereinstimmung in einem uns sonst bekannten aristobul. Fragmente vorliegen, daß über deren Identität kein Zweifel sein kann, wozu einige Beispiele gleich später (Note 58.) folgen werden.

44) „Fraudibus semper accommodum nomen" wiederholt nach Valcken. (l. l. p. 73.) Georg Heinr. Bode in s. schon erwähnten gelehrten Schrift: Orpheus poetarum Graecorum

mer, Hesiod und Linus bei, die wegen ihres in einigen Stücken offenbar jüdischen und alexandrinisch-philosophischen Colorits, zu dem auch noch andere Gründe treten, wo nicht als durchaus aristobulisches Product, so doch als bedeutend interpolirt bereits seit längerer Zeit angesehen worden sind und auch mit Recht angesehen werden. Das vornehmste Stück dieser pseudo-antiken Poesien ist dem Orpheus beigelegt [45]) und soll aus dessen ἱερὸς λόγος entlehnt sein. Aber schon P. D. Huetius [46]) und Eschenbach [47]) sahen, daß es jüdische Elemente und mithin jüdischen Ursprung verriethe. Man kann Dieß auch gar nicht bezweifeln, wenn man bemerkt, daß es von den 10 Geboten, [48]) von Abra-

---

antiquissimus p. 8. mit Recht, der auch p. 96. sq. diejenigen frühern heidnischen philosophischen Dichter namhaft macht, die unter dem orphischen Namen schrieben.

45) Die 41 V. desselben siehe bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. sqq.

46) Demonstrat. evangel. prop. 4. p. 218., welcher aber christlichen Ursprung vermuthete. Aehnlich Joh. Matthias Gesner in s. Orphicis, welcher sogar vermuthete, daß Eusebius selbst sich diese Täuschung habe zu Schulden kommen lassen und sonach ein doppelter Betrug von ihm begangen worden sei, indem er seine pseudo-orphischen Verse dem Aristobul untergeschoben habe, was Valckenär (l. l. p. 74.) mit Recht verwirft. An einen christl. Ursprung dachten auch Freret mémoir. de l'Acad. T. XXIII. 145. p. 264. Meiners bibl. philolog. Gotting. T. III. p. 112. Gail de cultu Bacchi p. 97.

47) Andr. Christ. Eschenbach in Epigene s. comment. de poësi Orphica p. 140.

48) V. 21. (θεοῖο)
— — — — στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν (δεικνῦσιν). Denn von diesen 10 Gesetzestafeln glaube ich diese Stelle verstehen zu müssen. Die Uebersetzung Gfrörer's (a. a. O. S. 76.): „Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menschen" gibt keinen Sinn; man weiß nicht was Dieß für 10 Zeilen seien. Uebrigens hat er die Worte στάσις τοῦ θεοῦ nicht verstanden. Was sich Aristob. darunter dachte, davon später mehr. Vers erst zu vergl. Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377.

ham, [49]) von Moses und den zwei Gesetzestafeln redet [50]) und sichtlich den stolzen Ansichten der alexandrinischen Juden hul-

---

49) V. 22—26.

οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων καλύοντα
εἰ μὴ μουνογενής τις ἀπορρώξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης
καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει
κυκλοτερές γ' ἐὸν ἶσον κατὰ δὲ σφέτερον κνώδακα.

Man hat in diesen Versen schon den Abraham wiedererkannt. Vergl. bes. Hug. Grot. ad Matth. V. 31. p. 95. 96. Cudworth syst. intell. edit. Mosh. Cap. IV. §. 17. p. 446. und Mosheim's Note o dazu. Gesn. Orphic. edit. Herm. p. 452. ad h. v. (Was dieser beifügt: „forte fictori hujus versus obversatus est ὁ μονογενὴς de sinu patris, qui solus vidit Deum et hominibus manifestavit" ist wenigstens in so weit mit Vorbedacht gesagt, als Geßner, wie wir (Note 46.) sahen, einen christl. Betrug voraussetzte, ohne aber freilich hierzu wieder durch irgend einigen Grund berechtigt zu sein.) Man hätte diese Deutung auf Abraham dadurch noch mehr stützen können, daß man darauf aufmerksam machte, wie in den alexandrinischen Gesetzesgenealogien Abraham gerade zur Bezeichnung derjenigen Stufe aller Gotteserkenntniß benutzt wurde, welche aus Betrachtung der Natur und namentlich aus mathematischer und astronom. Weisheit hervorging, s. oben im philon. Lehrbegriffe S. 371. f., auch die Pseudepigraphen über Abraham, welche fast durchgängig dessen hohe Weisheit in der Sternkunde rühmen, s. Fabric. Codex pseudepigraph. edit. 2. Hamb. 1722. p. 341. sqq. Vergl. auch Guil. Postellus de originib. p. 15. (mitgetheilt von Fabric. l. l. p. 406.): Multi authorum humanitatis meminere Abrahami, nullus tamen non tribuit illi summam chaldaicarum disciplinarum i. e. disciplinae coelestis cognitionem.

50) V. 36. 37. fügt der angebliche Orpheus zur Bestätigung des von ihm Gesagten bei:

ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν
ἐκ θεόθεν γνώμαισι λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν.

Es kann theils wegen der Farbe, die das Frühere trägt, theils wegen der beigefügten Worte *κατὰ δίπλακα θέσμον* nicht zweifelhaft sein, daß mit Scaliger (fragment. de emendand. tempor. subj. p. 48.) anstatt des von den Ausgaben gebotenen *ἐλυγενὴς ὑδογενὴς* gelesen und als eine Uebertragung des angeb-

digt. [51]) Auch die anderweite Annahme Eschenbach's, daß es von Aristobul in die jüdische Form gegossen sei, hat theils wegen seines alexandrinisch-theologischen Inhalts, den wir bald näher kennen lernen werden, theils weil es zunächst unter des Aristobulus Namen mitgetheilt wird, von dem uns auch allein unter den alexandrinisch-jüdischen Theologen, selbst den Philo nicht ausgenommen, eine feinere griech. Gelehrsamkeit bekannt geworden ist, zu viel innere Wahrscheinlichkeit, als

---

lich nach ägypt. Etymologie auf seine Errettung aus dem Wasser anspielenden Namens Moses betrachtet werden müsse; wie diese Ableitung des Namens Moses nach dem Vorgange des Philo de Mos. I. p. 605. und Josephus Ant. II. 5. von einer großen Zahl der frühesten Väter festgehalten wird; s. Valck. l. l. p. 75. und Wesseling l. l. p. 138. Eine Anspielung auf die mosaischen Gesetze findet sich auch noch V. 2. 3., wo die *βέβηλοι* näher dahin bestimmt werden

φεύγοντες δικαίων θεσμοὺς, θείοιο τιθέντος
πᾶσι νόμον. — — —, welche Worte auch in der andern Recension dieser Orphic. bei Justin fehlen.

51) Dieß liegt theils schon in der eben berührten ehrenvollen Erwähnung der mos. Urkunden begründet, scheint aber auch noch besonders in den Worten des 9. V. angedeutet

— — — *παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.*

Der *παλαιὸς λ.* enthält nämlich eine Anspielung auf den, auf welchen sich Plato öfter beruft und den nun Diejenigen, welche sich darum mühten, die griechische Weisheit als aus hebräischem Keime entsprossen nachzuweisen gewöhnlich von dem mosaischen Gesetze erklärten; s. Just. Mart. adv. Graec. p. 24. Diese Vermuthung erhöht sich zur Gewißheit bei Vergleichung des 36. V.

ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὐδογενὴς διέταξεν.

s. Note 50. Uebrigens scheinen die Worte des 27. V.

πνεύματα δ' ἠνιοχεῖ περὶ τ' ἠέρα καὶ περὶ χεῦμα
νάματος

gar eine Anspielung auf Genes. I. 2. zu sein. Die Uebersetzung wenigstens, die Gfrörer (a. a. O. S. 76.) gibt:

Und wie die Geister Er treibt durch den Aether und über des Meeres
Wogen dahin

ist sicher irrig. Der Verf. redet von Abraham's Naturkenntniß und erwähnte früher die Sterne, nun die Winde, später das Feuer.

daß der Widerspruch Einiger [52]) ihr den Beifall der ausgezeichnetsten Männer hätte entziehen können. [53]) Daß übrigens zur Ertheilung dieser Verse an den Orpheus eine absichtliche Täuschung, nicht ein bloßer Irrthum veranlassende Ursache gewesen sei, geht klärlich daraus hervor, daß dieselben orphischen Verse, aber in einer ganz andern von der aristobulischen Form ganz abweichenden Recension uns auch anderwärts erhalten sind, [54]) bei deren Vergleichung es einleuchtet, wie die Veränderungen gerade im Interesse des jüdischen Alexandrinismus unternommen wurden. Wir werden hierzu weiter unten einige Beispiele geben können. Die Ansicht von der Zulässigkeit eines solchen frommen Betruges war, wie wir bereits in der Geschichte der Entstehung eines jüdischen Alexandrinismus überhaupt gesehen haben, [55]) nicht nur in das Wesen, sondern auch in die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Philosophie so innig verwebt, daß sie von den ersten Versuchen einer solchen, die sich in den absichtlichen Abweichungen der **LXX** von dem Urtexte finden, bis in die spätesten Zeiten des heidnischen Neuplatonismus ein Grundzug der alexandrinischen Ethik blieb. Und so mögen denn auch die Verse des Homer, des Hesiod und des Linus, die sich sonst bei diesen Dichtern nicht finden, wie Valckenär vermuthet, absichtlich untergeschoben sein. Es sind nur sehr wenige, auch haben sie bei Weitem nicht die

---

52) Besonders Fabric. B. G. I. I.

53) So Thorlacius libri sibyllistarum vet. eccles. crisi quatenus monumenta christiana sunt subiecta (1815) in prolusion. et opusc. academ. Tom. IV. (Havn. 1821. 8.) N. 12. p. 342. — Souchay mém. de l'Acad. T. XII. p. 14. — Bode a. a. O. S. 39. Note 47. auch S. 105. ff. — Passow Mus. 12. Vergl. auch Mosheim a. a. O. S. 445. Note o. — Valck. a. a. O. S. 12. Gfrörer a. a. O. S. 74. stimmt bei.

54) Vergl. Justin. Mart. (edit. Colon. 1636. f.) cohort. ad Graec. p. 15. — de monarch. p. 104. sq. — Clem. Alexandr. protrept. p. 48. sqq. u. A. m., welche Potter zu dieser letztern Stelle T. I. p. 63. Not. 11. nennt.

55) S. Abth. 1. S. 76. ff.

Bedeutung für uns wie jene orphischen Verse. Doch sind immer diese wie jene, welche beide längere Zeit hindurch von feinen Kennern classischer Poesie für Erzeugnisse der Heroen altgriechischer Dichtkunst gehalten wurden, sehr beachtenswerthe Zeugnisse, bis zu welcher Stufe von Bildung sich die jüdischen Gelehrten unter der Regierung der Ptolemäer erhoben hatten. [56])

Außerdem mögen in den ältern christlichen Schriften, besonders in denen des Klemens von Alexandrien, ja, vielleicht selbst von den Juden Philo und Josephus mehre Fragmente des Aristobulus uns aufbehalten sein, ohne daß Dieß uns bestimmter bekannt wäre, weil sie ihren Gewährsmann nicht nennen. Es erhält diese Vermuthung einen großen Anstrich von Wahrscheinlichkeit, wenn man die traditionale Hermeneutik mit in Anschlag bringt, die, wie wir oben nachge-

---

56) Für orphisch hielt sie u. A. Jos. Scaliger. Nachdem er in s. fragmentis vett. poetar., die er s. emendat. tempor. anhing, einige dieser orphischen V. angeführt hatte, fügt er p. 48. bei: „praestantissimum fragmentum Orphei de vero Deo Hebraeorum". Er wundert sich dann nur, woher dieser seine Kenntniß von Moses und dem Gesetze erhalten habe. Aehnlich Hugo Grot. l. l.: „Orpheus, quem in Aegypto fuisse docet nos Diodor. Sic., ibi de Abrahamo deque Mose ea intellexit, quae denique aut ab ipso, aut (quod Tatiano placet) ex ipsius libro ab Onomacrito in versus relata sunt." Vergl. außerdem Casaub. ad Athen. IV. p. 130. sq. — Davis. ad Cicer. de N. D. II. 64. Daß solche capitalia ingenia getäuscht worden seien stimmt Valckenär l. l. p. 16. zu einem milden Urtheile über die betrogenen Väter, ja, Bode sogar zu einem milden Urtheile über den Aristob. selbst, über welchen er sich S. 39. äußert: „Fuit ille doctissimus homo et de meliore luto factus, qui gloriae, qua alios gentiles frui viderat, invidia excitatus totum se tradidit sermonis graeci et elegantiorum literarum studiis." Nicht sehr übereinstimmend hiermit äußert er sich dagegen S. 105. Note 100., wenn er mit wenigem Rechte sagt: „obscuram hujus hominis memoriam resuscitavit Valckenarius".

wiesen haben,[57]) die alexandrinischen Juden und ersten christl. Interpreten verknüpfte. Des Aristobulus Name tritt in der Geschichte des jüdischen Alexandrinismus zu bedeutend hervor, als daß man nicht gerade ihm, nicht sowol die Aufstellung einer allegorischen Interpretation überhaupt, oder auch die Aufstellung der bestimmten allegorischen Deutung der einzelnen Stellen (welches Beides, wie wir schon oben in den Untersuchungen über die LXX bemerkten, ungleich früher sichtbar wird), aber wol die schriftliche Aufzeichnung der letztern zuschreiben sollte, die dann gewiß denselben Einfluß auf die spätern Exegeten übte, als z. B. Philo's Erklärungen auf Justin, Klemens, Origenes u. A., obgleich auch sie den Philo, dem sie das Ihrige doch meist zunächst verdanken, nur selten nennen. Von Klemens wenigstens läßt sich die schweigende Benutzung des Aristobulus an einigen Orten mit Sicherheit nachweisen, weil mehre klementin. Stellen bei Eusebius wirklich unter Aristobulus Namen wiederkehren.[58]) Indessen helfen uns natürlich dergleichen Fragmente, die, wenn wir ihre Authentie nachweisen können, fruchtlos, und im Gegentheile ungewiß sind, nicht mehr als die Nachricht des Buxtorf und Bartolocci,[59]) mit welcher man sich früher trug, daß das Hauptwerk des Aristobul, welches wie an Inhalt und Vortrefflichkeit, so an Umfang der Schrif-

---

57) S. Abth. 1. S. 68. f., verglichen mit den Untersuchungen über die LXX.

58) Vergl. besonders Valcken. l. l. p. 8. 12. 66. Die Uebereinstimmung der Stelle des Clem. Strom. I. p. 341. und des Aristob. bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664., die Potter edit. Clem. I. p. 410. Not. 1. erwähnt, erinnere ich mich nicht von Valcken. angezeigt gefunden zu haben. Ja, Hody (a. a. O. S. 49.) hebt es sogar hervor, daß diese Worte des Arist. von Klemens nicht wiedergegeben seien.

59) Buxtorf. ad libr. Cosri p. 33. — Bartol. bibl. rabbin. T. I. p. 468. sq. Fabric. jedoch B. G. III. p. 470., wie Brucker hist. phil. crit. II. p. 702., welche diese Nachricht mittheilen, zweifeln an der Wahrheit derselben. Deßgleichen auch Wolf. bibl. hebr. I. p. 215.

ten den Philo weit übertreffe, noch unter den Manuscripten der Florentiner Bibliothek und zu Mantua bei den Benediktinern verborgen liege.

Wenn nun aber schon die äußern Gründe ein ziemlich entscheidendes Urtheil für die Aechtheit der aristobulischen Fragmente fällen: so gewinnt dieß durch den Inhalt derselben, zu dessen Darlegung wir uns nun so weit er uns berührt wenden müssen, noch gar sehr viel an überzeugender Kraft. Denn wer die jüdische Theologie, wie diese sich in den Zeiten nach Christi Geburt gestaltete, etwas näher kennen gelernt und bemerkt hat, wie alle philosophische, geistige, gemüthliche, religiöse Würde und Tiefe, die eben den alexandrinischen Theologumenen das reizende Gewand leiht, erbleicht, erkaltet und erstirbt und sie zu einem widrigen Gemische kaum glaublicher Thorheit und Anmaßung gerinnt, das sich namentlich in der fabelhaftesten Ausschmückung der vaterländischen Geschichte darlegt (wie sich solches Alles klärlich in den spätern jüdischen Pseudepigraphen bei Fabricius ausspricht), der wird allerdings erwarten müssen, daß wenn unsre Fragmente diesem traurigen Zeitalter jüdischer Wissenschaft ihren Ursprung verdankten, sie auch dessen trübe Farben tragen würden. Und so möchte Gfrörer wol Recht haben, daß er auf einen Nachweis der Spuren späterer Zeit und Denkart dringt, wenn er auch in der Angabe Dessen, was von einer solchen zu erwarten sei, sich irrt. [60]) Allein ein solcher Nachweis liegt auch nicht im Versuche vor und es möchte auch um so schwieriger sein ihn mit einiger Wahrscheinlichkeit zu geben, in je reinerem Einklange diese Fragmente mit den übrigen Ueberresten älterer, jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie stehen.

Wie sehr Dieß in Betreff der Ansichten über Philosophie überhaupt, über deren Ursprung, Werth und Erkenntnißquellen der Fall sei habe ich an einem frühern, wie ich glaube, passendern Orte in so weit nachgewiesen, als Dieß die aristobul. Fra-

60) A. a. O. S. 72. f.

Fragmente überhaupt möglich machen. [61]) Einen durchgeführtern Beweis werden die religionsphilosophischen Ansichten selbst gewähren und so gewissermaßen die Vollendung der Rechtfertigung, warum ihnen an dieser Stelle ein Platz eingeräumt ist, übernehmen.

Vor Allem legt sich die den Alexandrinismus scharf charakterisirende Unterscheidung eines Gottes an sich und in seiner Erscheinung überall in denselben sichtlich dar, [62]) ja, das Urgöttliche wird bereits mit dem Ausdrucke des Göttlichen selbst (θεὸς αὐτός) bezeichnet, dessen sich das spätere alexandrinische Zeitalter als vorzüglich entsprechend mit so entschiedener Vorliebe bediente. Zu eng verknüpft war dabei, wie wir bereits in den philonischen Speculationen bemerkten, [63]) mit dem Begriffe eines Gottes, der außerhalb des Bereiches aller Erscheinung liege, dessen absolute Unerkennbarkeit im Reiche der Erscheinung oder durch dasselbe, als daß nicht dieselbe Wurzel beide Philosopheme zugleich hätte hervorkeimen lassen sollen. In den übrigen Fragmenten ist letzteres, wie Dieß bei so dürftigen Ueberbleibseln seines Werkes uns nicht Wunder nehmen darf, nicht eben sehr hervorgehoben und nur in der Bemerkung des Aristobul für den Ptolemäer, welchem er schreibt, leicht angedeutet, daß in dem Gesetze alles auf menschliche Weise von Gott Gesagte in einem Gott würdigen Sinne zu fassen sei, [64]) welche Bemerkung natürlich an den alexandri-

61) S. mehre Stellen des 2. Kap.'s im 1. Buche und das dem Schlusse dieses Werkes beigefügte Register u. d. A. Aristobulus.

62) Der Beweis hierzu wird sich besser in der spätern Darstellung beibringen lassen.

63) S. Abth. 1. S. 133. ff.

64) Euseb. P. E. VIII. 10. p. 376.: παρακαλέσαι δὲ σὲ βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐνδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα. Die Bedeutung des Wortes φυσικῶς ist auch hier die objective, die sie stets ist: der Natur des Dinges, von welchem die Rede ist, entsprechend (wozu zu vergl. Abth. 1. S. 64. Note 38.); nicht eine sub-

nischen Satz erinnert, daß der höchste Gott keine menschliche Eigenschaft theile und mithin auch der menschlichen Erkenntniß, die sich stets auf Beachtung unterscheidender Merkmale gründe, enthoben sei: in der aristobul. Recension der genannten orphischen Verse aber ist dieß Dogma nicht nur klar ausgesprochen, sondern auch durch eine so bedeutende Umschmelzung des ursprünglichen Textes [65]) herbeigeführt, daß eben hierdurch auch eine besondere Vorliebe für dasselbe sich ausgeprägt hat. Denn wenn auch in diesem selbst Gott zu mehren Malen als unsichtbar bezeichnet ist: [66]) so wird doch die eigenthümliche Vorstellung von der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes an sich immer erst durch den im aristob. Fragmente vorliegenden Gegensatz gebildet, daß dieser in seinen Werken nicht erkannt werden könne, indem nach Ausschließung der Aeußerung göttlicher Thätigkeit jedes Medium, welches die Erkenntniß Gottes von Seiten des Menschen vermitteln möchte, aufgehoben ist. [67])

---

jective, so daß es, wie Gfrörer (a. a. O. S. 87.) zu einer andern Stelle des Aristob. bemerkt, durch vernünftig übergetragen und als ein eigenthümlicher Gebrauch unsrer Alexandriner angesehen werden müßte.

65) Natürlich aber darum noch nicht orphischen, wenn man Dieß anders auf eine bestimmte Zeit oder gar auf einen bestimmten Dichter beschränkt. Ich nenne die Recension, wie sie uns Justin, obgleich später als Aristob., aufbehalten hat, die ursprüngliche, weil sie jedenfalls die frühere ist. Auf jenes hohe Alter kann aber auch sie keinen Anspruch machen.

66) Justin. l. l. v. 9. 10.:

— — — οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.

und v. 14.:

αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.

67) Der 14. V. des Justin in folgende 3 (v. 18—20.) erweitert:

τέκνον ἐμὸν δείξω σοι ὀπηνίκα δέρκομαι αὐτοῦ
ἴχνια καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο θεοῖο.
αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.

Auch der 9. und 10. V. des Justin ist in den im Texte angeführten und erläuterten v. 11. des Aristob. umgeändert.

Daneben befremden aber deſto mehr die ariſtobul. Worte

v. 11. — — — — — — — — οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσοράαται,

die dem flüchtigen Beobachter wie ſich ſelbſt ſo namentlich dem Frühern zu widerſprechen ſcheinen und doch mit um ſo beſtimmterem Rechte eine Erklärung aus den eigenthümlichen Anſichten des Ariſtobul fordern, je willkührlicher ihre Abweichung von der urſprünglichen Recenſion (v. 9. und 10. ſ. Note 66.) iſt. Eine ſolche Erklärung bietet ſich aber auch Jedem dar, der nur immer die Verhältniſſe klar auffaßte, in welche die Alexandriner die ψυχή zu dem νοῦς und dieſen hinwiederum zu dem Urgöttlichen ſtellen. Der Geiſt ὁ νοῦς iſt das Göttliche, inſofern es das All durchdringt, Alles umgibt, Alles vergeiſtigt (ὁ νοῦς τῶν ὅλων) und darum iſt er auch Das, was in Allem, in den zarteſten Anfängen der niedrigſten Organiſation und in der vollendetſten Entwickelung des vollkommenſten Geiſtes nur in den verſchiedenſten Manifeſtationen wiederkehrt. Deren eine iſt nun auch die menſchliche Seele (ψυχή). Sie iſt nicht Geiſt und darum auch nicht göttlich an ſich und bedarf mithin einer Vermittelung, wenn ſie ſich als Seele zu dem Urgöttlichen emporheben will, einer Vermittelung, die aber nie das Urgöttliche ſelbſt ſein kann, ſondern immer auch nur eine Aeußerung deſſelben iſt, und ſo ſchaut denn keine ſterbliche Seele jemals das Göttliche in ſeiner Reinheit. Wohl aber trägt ſie den Keim des Geiſtigen und Göttlichen in ſich, der zur Vollendung zu reifen vermag. Erringt ſie es ſich zu befreien von Mängeln, durch deren Hinzutritt der göttliche νοῦς zur menſchlichen Seele geworden iſt und kann ſie ſich zum reinen νοῦς läutern, wo ſie mit dem Göttlichen ſelbſt zuſammenfällt: dann iſt ihr die Ausſicht zu dem Göttlichen in ſeiner höchſten Reinheit geöffnet. Sie bedarf keiner Vermittelung mehr, welche ihr Alles, nur nicht eben Das, was in Allem iſt, zeigt und zu zeigen vermag; die gleiche Natur Beider iſt das Vermittelnde ſelbſt. [68])

68) S. Abth. 1. S. 315. ff. u. 327. ff.

Weitere Bestimmungen über einen Gott, der dem Menschen, so lange er nicht völlig aus sich heraustritt, vollständig unerkennbar sein sollte, würden eben so viele Inconsequenzen enthalten haben. Denn gesetzt auch, daß sich Einzelne zu Zeiten so weit vergeistigten, daß die Scheidewand zwischen der menschlichen und göttlichen Natur fiel und sie so des Anschauens des Urgöttlichen, wie es in Wahrheit ist, gewürdigt wurden: so hätten sie doch immer als unvermögend angesehen werden müssen, Andere darüber zu belehren, indem kein menschlicher Ausdruck hätte hinanreichen können, das Erfahrne mitzutheilen. Darum halten sich die consequenten Alexandriner auf diesem Gebiete stets in Negationen und Mysterien und ihre Theologie bewegt sich ungleich öfter in den Speculationen über das Göttliche in seiner Aeußerung oder in seiner Kraft [69]) oder über den weltgewordenen Gott und auf diese beziehen sich auch die meisten der wichtigern und charakteristischen uns erhaltenen Aussprüche des Aristobul.

Als weltgewordener Gott durchdringt dieser das All und ist in Allem. [70]) Diese Behauptung zeichnet Aristobul mit unter den tiefgedachten Wahrheiten aus, die das orphische Gedicht enthalte, welches er mittheilen wolle und hebt dann auch die schon ursprünglich in jenen Versen liegenden ähnlichen Gedanken, daß Gott der Erzeuger aller Dinge und so auch in diesen sei, für jene Zwecke stärker hervor. [71]) Indeß liegt nun hierbei auch die Frage sehr nahe, was denn dieses All sei, welches von dem Göttlichen durchdrungen werde, ob ein beson-

---

69) ἡ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικόν Arist. bei Euseb. l. l. p. 377.

70) P. E. XIII. 12. p. 664.: ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν.

71) Justin's Recension:

v. 8. — — — — — ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται·
ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται.

wo Arist. v. 11. für letzteres Wort περινίσσεται hat.

deres Princip als das zweite und welches dann neben das Urgöttliche vom Aristobul gestellt worden sei. Eine bestimmte Antwort auf diese Frage findet sich in seinen Fragmenten nicht vor. Aber wenn uns auch nicht die sonstige Analogie zwischen seinen und den uns anderweit bekannten alexandrinischen Philosophemen auf eine Materie hinführte, die der zu bildende und zu vergeistigende Gegenstand dieser göttlichen Kraft sei: so würde uns die bessernde Hand des Aristobul, mit welcher er an die Stelle der W. κόσμοιο ἄνακτα (wie Justin im 7. orphischen V. schreibt) κόσμοιο τριπλῆν setzt, zu dieser Annahme berechtigen und wie bei Philo erscheinen nun auch hier die intelligenten Formen der sichtbaren Welt als Spuren, als Aeußerungen, als Offenbarungen der göttlich-geistigen, durchdringenden, bildenden Kraft. [72])

---

72) Dieß ist der eigentliche Sinn der Verse 18. ff., die bei Arist. so sehr abweichen. Arist. hebt es hervor, daß Der zu dem Göttlichen hingeführt werde, welcher der Herrlichkeit der Schöpfung ein verständiges Auge leiht. Diese W. enthalten den physikotheologischen Beweis in gedrängter Kürze, auf welchen, wie wir schon oben (Abth. 1. S. 166. ff.) sahen, die Alexandriner so hohen Werth legten und legen mußten. Ich mache hierbei noch eine Bemerkung. V. 20—24.:

αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν.
οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα,
εἰ μὴ μουνογενὴς τις ἀπορρώξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης κ. τ. λ.

übersetzt Gfrörer so:

Aber ihn selber erkenn' ich nicht; denn Nebel umgibt ihn Rings. Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menschen. Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu erschauen. Nur ein Einziger durft' es, ein Sprößling aus der Chaldäer Altem Geschlechte; der verstand der Sonnen himmlischen Umschwung u. s. w.

Es sind in dieser Uebersetzung mehre bedeutende Fehler. Außer den unverständlichen „zehn Zeilen", die wir oben gerügt haben (Note 48.), hat Gfrörer das Wort στάσιν ganz übersehen und nicht bemerkt, daß diese und der κραίνων im Gegensatze gegen αὐτὸς stehen und wohl von diesem unterschieden werden

Diese feststehenden, sichtbaren und intelligenten Bestimmungen der Formen des Göttlichen, die in die Materie übergeprägt sind, führen bei Aristobul die diesem eben so eigenthümlichen als bezeichnenden Namen der natürlichen Entwickelungen (*φυσικαὶ διαθέσεις*), der Erscheinung (*ἐπιφάνεια*), [73]) der Constituirung des Göttlichen (*θεία στάσις*), [74]) welche der

---

müssen. Doch hiervon gleich ein Mehres. In dieser Note will ich nur noch das Einzige beibringen, daß man die Worte

εἰ μὴ μονογενής τις, ἀπορρὼξ φύλου ἄνωθεν Χαλδαίων

nicht etwa im strengsten Sinne allein auf den Abraham (s. Note 49.) beziehen dürfe. Es würde Dieß nicht nur keinen guten Sinn geben, indem nicht abzusehen wäre, warum nicht Andere auf gleichem Wege zu gleichem Ziele kommen könnten, verriethe aber auch Unbekanntschaft mit alexandrinischer Denkweise. Dieser Abraham bezeichnet hier nämlich den *τρόπος τῆς ψυχῆς* jedes Menschen, der durch Kenntniß der Natur zu Gott kommen will und der Sinn ist, daß eben nur ein solcher auch in Wahrheit zu Gott komme, da ein anderer Weg der Gotteserkenntniß nicht offen stehe. So hat auch das *μονογενής* einen guten Sinn. Es ist mir zwar nicht unbekannt, daß Abraham öfter schlechthin der Eine genannt wird, weil er aus Allen allein zu dem Empfange der Verheißungen ausgewählt ward, worüber vorzüglich die Stellen Mal. II. 15. cl. Jes. LI. 2. Ezech. XXXIII. 24. und Grotius zu Matth. V. 31., Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. p. 368. zu vergleichen sind. Indessen ziehe ich die von mir gegebene Erklärung unsrer Stelle vor, weil in dieser nicht, wie in den erwähnten, ein Grund vorliegt, warum der Einige Abraham urgirt werden sollte.

73) Bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 376.: *πολλαχῶς γὰρ ὁ βούλεται λέγειν ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μωσῆς ἐφ' ἑτέρων πραγμάτων λόγους ποιούμενος, λέγω δὲ τῶν κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν φυσικὰς διαθέσεις ἀπαγγέλλει καὶ μεγάλων πραγμάτων κατασκευάς.* Der Sinn der Stelle ist dieser. Arist. bittet den Ptolemäus nicht Alles, was von Moses über das Göttliche gesagt ist, im eigentlichen Verstande zu fassen, indem dieser öfters nur die Form nenne, unter welcher dieses erscheine. Die *ἐπιφάνεια* und die *φυσικαὶ διαθέσεις* sind vollständig identisch mit der *κατασκευὴ μ. π.*

74) Die göttliche *στάσις* (anders, doch anstreifend, die philonische *σύστασις*, über welche Abth. 1. S. 192. das Nöthige gesagt ist)

Sache nach das Gleiche bezeichnen, was Philo mit seinen in die Materie übergetragenen Ideen und seinem Logos ausdrückt. Nur konnte in diesen beiden letztern Namen der Unterschied der einzelnen Formen (oder Ideen) und des Complexes derselben (oder des Logos) besser festgehalten werden, auch war im Verhältnisse zu der aristobulischen Terminologie das Subjective der göttlichen Kraft mehr hervorgehoben, als die durch dieselbe herbeigeführte göttliche Erscheinung.

Doch blieben auch die göttlichen Kräfte, welche Aristobul, wenn er auch nur seinen bisher angedeuteten Gedankengang festhalten wollte, zwischen das Urgöttliche und die göttliche Erscheinung stellen mußte, von ihm nicht unberücksichtigt, wie auch schon die wenigen Fragmente lehren, die uns von ihm noch übrig sind. Wir erinnern uns der Grundsätze, die wir

---

beschreibt Aristob. auf ganz ähnliche Weise wie Philo seine Ideen bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377.: *στάσις δὲ θεία καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ τὸ μεγαλεῖον ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή. Καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων ὁ θεὸς καὶ πανθ' ὑποτέτακται καὶ στάσιν εἴληφεν, ὥστε τοὺς ἀνθρώπους καταλαμβάνειν ἀκίνητα εἶναι ταῦτα, λέγω δὲ τὸ τοιοῦτον, ὡς οὐδέποτε γέγονεν οὐρανὸς γῆ, γῆ δ' οὐρανὸς τ. λ., ἡ στάσις οὖν ἡ θεία κατὰ ταῦτα ἂν λέγοιτο πάντων ὑποκειμένων τῷ θεῷ.* Vergl. auch ibid. XIII. 12. p. 665. v. 21. Uebrigens bezog auch Aristobul p. 667. die Stelle Genes. II. 2. hierher, daß Gott am 7. Tage, an welchem die Schöpfung vollendet ward, geruht habe. Die göttliche Ruhe und die *στάσις* ist identisch. Eine Rücksicht hierauf, die jedoch den sehr scharfsinnigen und gelehrten Männern fern lag, würde wol Geßnern und Hermann abgehalten haben, den 21. V. des aristobul. orphischen Gedichtes:

v. 20. *αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω (θεὸν)· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται*
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν

vermuthungsweise zu ändern (Orph. edit. Herm. Lips. 1805. p. 432.), Ersterer indem er *στᾶσιν* (d. i. = *ἔστησαν*), Letzterer da er *πᾶσιν* gelesen wissen wollte. Es darf hier der Gegensatz zwischen *θεὸς αὐτὸς* Gott an sich und *στάσις θεοῦ* Gott in seiner Aeußerung nicht übersehen werden. Ersterer ist vollkommen unerkennbar, Letztern enthüllt der rechtverstandene (allegorisch gedeutete) Dekalog. Gfrörern ist das Mißverstehen dieser Stelle (s. Note 72.) minder leicht nachzusehen.

bei Philo hierin kennen lernten. Dieser nahm an, daß dem Göttlichen die Kräfte beigeschrieben werden müßten, ohne welche die sinnlichen Erscheinungen, die ihre Erklärung doch nicht in sich selbst trügen, einer Erklärung entbehren würden; Kräfte, die jedoch dem Göttlichen an sich, als solchem, nicht eigenthümlich sein könnten, indem dieses als reines An-sich von allen Eigenschaften und Kräften, die als das Sein in seinen Aeußerungen eben in den Gegensatz gegen das an sich Seiende träten, frei gedacht werden müsse, und wir haben auch gesehen, wie Philo so scharf als möglich für die einzelnen Bedürfnisse zur Weltbildung auch einzelne bei dieser thätige göttliche Kräfte aufzusuchen und festzustellen bemüht war. In wie weit nun Aristobul ihm hierin voranging ist mit überzeugender Gewißheit zu sagen nicht mehr möglich. Wohl aber läßt sich zeigen, daß wenigstens der Grundstein auch zu einem Systeme der Kräfte bereits bei ihm gelegt war.

Alle jene einzelnen Kräfte, die Philo genauer schied, bedingte und umfaßte zuletzt die Weisheit. Diese war es, deren einzelne Momente und Stadien eigentlich nur durch die übrigen Kräfte bezeichnet wurden, welche sich dann wieder in die zwei Zweige verbreiteten, um theils den gütigen Willen, theils die mächtige Kraft hervorzuheben, durch welche die Weisheit auf die derselben bedürftige Materie übergetragen werden konnte und übergetragen wurde.[75])

Diese Weisheit hebt auch Aristobul hervor, aber in Worten, die nicht wenig Dunkelheit haben. Er sagt bei Euseb. **P. E. XIII. 12. p. 667.**:[76]) „Es war angemessen wegen

---

75) S. Abth. 1. S. 204. ff. u. 221. ff.

76) *Ἐχομένως δ' ἐστὶν, ὡς ὁ Θεὸς, ὃς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκεύακε, καὶ δέδωκεν εἰς ἀνάπαυσιν ἡμῖν διὰ τὸ κακόπαθον εἶναι πᾶσι τὴν βιοτὴν τὴν ἑβδόμην ἡμέραν, ἣ δὴ καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο, φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται. Μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς καί τινες εἰρήκασι τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ὄντες* (leg. *ὄντων*) *τῆς ἐκ τοῦ περιπάτου λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν· ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς ἀτάρα-*

der Mühseligkeiten des Lebens, daß Gott den 7. Tag zur Ruhe anwies, der natürlich auch der erste Aufgang des Lichtes genannt werden kann, in welchem Alles zusammen übersehen werden konnte. [77]) Dieses kann man auch auf die Weisheit

---

χοι καταστήσουνται δι' ὅλου τοῦ βίου. Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομὼν αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν· τὸ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ. Die aufgenommene Aenderung Valcken. (l. l. p. 88.) ὡς ὁ θεὸς ὃς τ. ὁ. κ. κ. anstatt der Vulgate, welche ὃς auslässt, ist leicht und dem Zwecke angemessen. Gfrörer (a. a. O. S. 88. f.) verwirft sie, indem der Beisatz zu θεὸς müßig sei. Dieß kann nicht zugegeben werden. Sie enthalten den Grund der Heilighaltung des 7. Tages. Gott hat es verordnet und dessen Verordnungen sind unverbrüchlich zu halten. Was Gf. beifügt: „Nach meinem Gefühle muß der Text ursprünglich so beschaffen gewesen sein, daß die Siebenzahl auf die Weltschöpfung Bezug hatte, und der Sinn herauskam: Gott hat dieselben Sieben, in denen er die Welt schuf, uns, unter der Gestalt des 7. Tages, zur Ruhe angewiesen", beruht auf der seltsamen Ansicht, die er von der ganzen Stelle gewonnen hatte; s. die folg. Note. Auch setzt er selbst zu seinem Verbesserungsversuche hinzu: „Aber freilich ist die Abänderung des Textes in diesem Sinne schwierig und ich weiß ihn nicht zu heilen".

77) So ist diese Stelle zu fassen. Der einfache Sinn ist, daß der 7. Tag auch der erste genannt werden könne, weil an ihm erst Alles zusammen gefertigt war und die Welt in ihrem Ganzen ihren Erstlingstag feierte. Arist. fügt also diese Worte an, um den 7. Tag noch höher zu stellen, wie ja unter den Alexandrinern Nichts gewöhnlicher ist, als dieses Streben und z. B. unser Aristob. selbst noch auf dieser Seite klare Belege zu diesem gibt. Gf. müht sich 6 ganze Seiten hindurch (a. a. O. S. 89—95.) „die Fackeln, durch welche die Nacht unsrer Stelle erleuchtet werden soll" herbeizuschaffen, möchte aber wirklich erst das Bedürfniß nach dergleichen Fackeln erregt haben, wenn er am Ende S. 95. spricht: „Also müssen wir mystisch deuten und zwar so: Das Licht ist es, aus dessen Idee der menschliche Geist die Welt begreift, oder um in modernen (schelling'schen?) Phrasen zu reden: Das Licht ist die Indifferenz zwischen Realem und Idealem, in welcher sich die intellectuale Anschauung festsetzen muß." Ich brauche mich in Ausdeutung und Widerlegung dieser seltsamen Ansicht nicht aufzuhalten, da theils die Sache

übertragen; denn alles Licht ist aus ihr hervorgegangen. Einige von Denen, welche zu der Secte der Peripatetiker gehören, sagen, daß sie mit einer Fackel zu vergleichen sei, indem Alle, die ihr Gehör gäben, unerschütterlich blieben ihr ganzes Leben hindurch. Weiser aber und schöner sagt einer unsrer Vorfahren, Salomo, daß sie ehe Himmel und Erde war, vorhanden gewesen sei. Dieß aber stimmt zu Dem, was wir vorher erwähnten." So viel ist hierbei klar, daß die Weisheit mit dem 7. Schöpfungstage verglichen wird, weil Beide die Quelle des Lichtes enthalten sollen, in welchem das Weltall uranfänglich gesehen ward. Wie Dieß von dem 7. Tage zu verstehen sei, geht aus der Stelle selbst hervor; wie aber von der Weisheit deuten die letztangeführten Worte an, in denen Aristobul seine Uebereinstimmung mit der Lehre der Proverbien bezeugt, daß die Weisheit vor Himmel und Erde vorhanden gewesen sei. Die Weisheit war also Quell des Lichts, in welchem das Weltall gesehen ward, insofern sie vor letzterem bestand. Er will hiermit offenbar auf eine bildende, überweltliche, göttliche Kraft hinweisen, durch welche eben das Weltall so erschienen sei, als es ist, welche, gleich der sinnlichen Sonne, die Formen der Dinge aufzeige, nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Aufgange dieser die schon bestimmten Formen wieder einmal in neuem Lichte sichtbar würden, während durch die Strahlen jener das Weltall erst seine Gestalt empfange,[78]) wie Philo

für sich spricht, theils ich mich hierüber schon an einem a. O. ausgesprochen habe (s. meine Recens. des Gfrörerschen Werkes in der A. L. Z. No. 124. ff. Juli 1832.).

78) Es ist an sich unstatthaft hier den Vergleich der Sophia mit dem Lichte zu urgiren und darauf die Annahme zu stützen, als habe Aristobul irgend eine Parallele zwischen derselben (und dann dem Göttlichen überhaupt) und einer Lichtnatur gezogen. Ich will nicht läugnen, daß Dieß der Fall gewesen sei, da ja schon die LXX Analogien zu dieser späterhin mit so besonderer Wärme umfaßten Parallele hergeben und die Stelle der Präparat. S. 377. dafür spricht (s. oben S. 71.): aber es ist hier nicht erlaubt sich auf diesen Vergleich zu stützen, da er eben nur als Vergleich dasteht.

in einem dem aristobulischen überraschend ähnlichen Vergleiche sagt. [79])

Daß auch hier, wie bei Philo, unter der göttlich-bildenden Weisheit, durch deren Wirksamkeit das Weltall ins Licht getreten, eine selbstständige und selbstwesentliche göttliche Kraft zu verstehen sei: tritt, dünkt mich, auf gleiche Weise wie bei diesem, schon aus den oben angeführten Sätzen hervor. Die strenge Scheidung des Göttlichen an sich und in seiner Aeußerung würde vernichtet, wenn ihm irgendwie eine Aeußerung eigenthümlich beigelegt würde. Alles, was im Himmel und auf Erden war, erschien dem Aristobul als Aeußerung, als Form, als Manifestation des Göttlichen, und war, wie man will, eben so sehr oder eben so wenig vom Urgöttlichen geschieden als jedes Andere.

So möchte es unzweifelhaft sein, daß Aristobul Mittelwesen kannte, was uns um so weniger befremden kann, da wir das Bedürfniß nach dergleichen wo nicht deren Annahme selbst schon in den frühern Zeiten der LXX nachgewiesen haben. [80]) Ob aber mehre in der Weise des Philo und unter gleichen Gesetzen von ihm aufgestellt worden seien muß wol zweifelhaft bleiben. Jedenfalls war das Bedürfniß eine göttliche Weisheit als bildende Welturſache, wenn, wegen anderweit philosophischer Ursachen, nicht im Urgöttlichen selbst, doch über und außerhalb des Weltlichen zu setzen, das dringendste und so könnte es wahr sein, was Gfrörer [81]) vermuthet, daß die Mittelursache in früherer Zeit als Sophia und später erst als Logos bezeichnet worden sei, indem vielleicht früher die Momente, welche außerdem in der weltbildenden Ursache unterschieden werden konnten, noch weniger streng gesondert waren, durch deren Sonderung sich aber erst der Ausdruck Logos als besonders geeignet empfahl, indem er Beides

79) De somn. I. p. 577. (s. Abth. 1. S. 200.).

80) S. oben S. 48. ff.

81) A. a. O. I. 1. S. 226.

umfaßte, die Einheit der Mittelursache, wie deren Verschiedenheit. Indeß wäre es auch möglich, daß schon zu Aristobul's Zeiten dieser Ausdruck der philosophischen Terminologie übergeben gewesen wäre. Sehr wahrscheinlich wird Dieß besonders durch die Worte des letztern in dem 13. B. der Präparation des Eusebius, Kap. 12. S. 664.: „Die göttliche Stimme", sagt er hier zum Ptolemäus, „muß man nicht von einem ausgesprochenen Worte verstehen, sondern von Vollbringung seiner Werke, wie denn auch Moses in seinem Gesetzesbuche die ganze Schöpfung Worte Gottes genannt hat; [82]) denn er sagt stets, bei jedem Einzelnen: Und Gott sprach und es geschah also." Da Aristobul also das Bild des Wortes und des Sprechens nicht fallen ließ, sondern vielmehr dessen Gotteswürdigkeit nachzuweisen sich bestrebte: so kann Dieß nur in einer Vorliebe für den Ausdruck Logos beim Schöpfungsacte seinen Grund haben, was dann auch auf fernerweite nähere Bekanntschaft des Aristobul mit den Unterscheidungen in der wirkenden göttlichen Kraft schließen läßt, die aber klärer freilich erst später hervortreten.

Für eine solche Bekanntschaft scheint mir auch vorzüglich der 13. und 14. Vers des aristobulisch-orphischen Gedichts ein sehr merkwürdiges Zeugniß abzulegen. Die Worte, wie sie sich daselbst finden:

αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ
καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.

sagen gerade das Gegentheil von Dem aus, was in der justin'schen Recension v. 11. und 12. vorliegt:

οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.

Während die letzten Worte tröstend darauf hinweisen, daß zuletzt Alles, auch das Ueble aus gnädiger Absicht den Sterb-

---

82) *καθὼς καὶ διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῖν ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου θεοῦ λόγους εἴρηκεν ὁ Μωσῆς.*

lichen von der Gottheit verliehen werde: schien der Gedanke dem frommen Alexandriner Gottes noch nicht würdig genug. Vielleicht auch wie den Spätern sich selbst widersprechend. Von Gott, als dem Vollkommensten, was der Mensch nur immer zu denken, ja, auch nur zu ahnen vermöge, durfte schlechthin gar kein Uebles kommen. Wie denn nun aber doch zuletzt dieser Glaube mit dem mannichfaltigen Unglücke ausgesöhnt werden könne, welches seine betrübende Wirkungen zu sichtbar und zu fühlbar in dieser Welt äußerte, als daß es aus ihr ganz hätte hinweggeläugnet werden können, hierüber hatte sich, wie wir aus Philo wissen, schon eine eigenthümliche Ansicht unter den Alexandrinern gebildet. Auch hier traten nämlich die göttlichen Kräfte ins Mittel. Denn damit die Weisheit, jene Grundbedingung aller Weltformung, übergetragen werde auf die Materie, mußten zunächst noch zwei Kräfte neben ihr in dem göttlichen Systeme postulirt werden, die Güte, welche jene Uebertragung beabsichtigte und die Macht, welche sie bewerkstelligte. Letztere, welche somit in einen gewissen Gegensatz zu der Güte trat, erschien nun den Alexandrinern zugleich als strafende Kraft (κολαστήριος), zwar stets im Dienste Gottes thätig und dessen Zwecke fördernd, indeß doch strafend für sich, als selbstständig thätige Kraft. [83]) Freilich wurde hiermit durch die besondere Wirksamkeit der göttlichen Güte dem höchsten Gotte auch sein beglückender Einfluß entzogen; wie nun kein Uebles: so konnte auch kein Segen mehr unmittelbar von ihm hergeleitet werden. Indessen mochte diese Consequenz schwerlich den Sinn der Alexandriner ändern, die weit davon entfernt, darin etwa eine Unvollkommenheit desselben zu erblicken, daß er nicht durch eigne Eingriffe in das Wesen der Dinge segne, eben Dieß als eine nothwendige Bedingung absoluter und unbeschränkter Vollkommenheit ansahen, daß er über jede Eigenschaft erhoben sei, auch über die, welche den Menschen sonst die höchste Verehrung und Bewun-

---

83) S. Abth. 1. S. 225. ff., besonders S. 235.

derung einflößen, und ansehen mußten, sobald sie die Scheidung eines Gottes an sich und in seiner Erscheinung durchgehend festhielten. [84])

Es wird nach diesen Vorbemerkungen, hoffe ich, nicht schwer sein den Grund der aristobulischen Aenderungen und deren wahren Sinn aufzufassen. Klar ist vor Allem der Gegensatz, in welchen der αὐτὸς θεὸς zu seiner χάρις und zu seinem μῖσος tritt, von dem bei Justin, der auch οὗτος lies't, keine Spur vorliegt. Diese beiden Eigenschaften erscheinen nun aber schon wegen dieses Gegensatzes als selbstständige Kräfte, indem es eines angemessenen Sinnes entbehren würde, darauf ein Gewicht zu legen, daß nicht Gott selbst, sondern dessen Eigenschaften Etwas vollführt hätten, wenn letztere wesentlich identisch mit Gott selbst wären. Sie erscheinen als Dienerinnen im Gefolge des Urgöttlichen, ganz wie bei Philo, der selbst dieses Wort in diesem Sinne liebt (ὀπαδεῖν), [85]) dessen sich hier Aristobulus bedient, ferner auch in demselben Gegensatze wie bei den eben erwähnten Schwesterkräften der Güte und Macht nach Philo.

Nur noch dieß Eine will ich beifügen, daß auch die mächtige Kraft, als Gesammtkraft, als welche sie auch nothwendig früher gedacht werden mußte, ehe ihr die einzelnen Kräfte (wie z. B. die strafende, μῖσος, ὀργὴ) untergeordnet werden konnten und die dann in den eigentlichen, philosophisch-wahren Gegensatz zu der gütigen Kraft trat, bei Aristobulus erwähnt wird. Ich erinnere um Dieß näher darzulegen an die Verse 20. ff.:

αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν.
οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα
εἰ μὴ μουνογενής τις ἀποῤῥώξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης κ. τ. λ.

Als Sinn dieser Worte glaube ich den feststellen zu müssen, daß Gott zwar an sich in undurchdringlichen Nebel gehüllt allen

84) S. Abth. 1. S. 121. ff.

85) Vergl. u. A. de vita Mos. II. p. 679.

Menschen vollkommen unerkennbar sei, nicht so aber seine Aeußerung, diese sinnliche Welt als göttliche Offenbarung. Allein auch sie wird nicht von Allen in gleicher Wahrheit erkannt. Denn wenn schon alle Menschen diese sinnliche Welt eben auch als sinnliche empfinden und auffassen: so erkennen doch keineswegs alle sie für die göttlich sich offenbarende Aeußerung (στάσις), die sie wirklich ist; finden in ihr keineswegs den sich in ihr offenbarenden mächtigen Gott (χραίνοντα), sondern nur Die, die sich die höhere Weisheit zu eigen machen, die wie Abraham das Göttliche in der Natur suchen.[86]) Dieser χραίνων (der vollführende Gott, der philonische κύριος) entspricht sonach der στάσις, wie schon aus dem erläuternden γάρ hervorgeht. Während diese also das auf die Materie übergetragene gleichsam festgewordene Göttliche bezeichnet, ist jener der diese Bildung kräftig Vollendende und stellt mithin eben die durchführende mächtige Kraft dar.

So nun zum Schlusse der geschichtlich-philosophischen Darstellung und Würdigung der aristobulischen Fragmente angelangt möchte es uns vor Allem klar sein, daß sich in ihnen keine Spur einer spätern theologischen Richtung vorfindet, vielmehr geben diese die Züge der reinen alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie sprechend treu wieder. Und wenn wir auch ihnen den hohen geschichtlichen Werth nicht beilegen können, den sie für Diejenigen haben mußten, welche sie als das älteste Denkmal der jüdisch-alexandrinischen Weisheit betrachteten, die sich in späterer Zeit entwickelte und dann auch die christliche und heidnische philosophische Richtung auf Jahrhunderte hinaus bestimmte, da wir diese noch vollkommener und umfassender angedeutet in den Uebersetzungen der LXX vorfanden: so können wir sie auch eben so wenig als ein trügerisches Product späterer jüdischer Gelehrten ansehen, in-

86) Ich glaube, daß, wenn man diese Erklärung als die den Worten allein angemessene hat anerkennen müssen, man das Urtheil über die Uebersetzung dieser Verse von Gfrörer (s. Note 72.) nicht zu hart finden wird.

dem zu einem solchen Betruge — die entgegenstehenden innern und äußern Gründe einmal vollkommen nicht in Anschlag gebracht — selbst nicht die mindeste Ursache erkennbar ist, so weit wenigstens die uns jetzt erhaltenen Fragmente ein Urtheil hierüber möglich machen. [87]) Vielmehr meinen wir, daß wenn uns das Werk des Aristobulus in seinem vollen Umfange erhalten wäre, von dem wir jetzt kaum etwas mehr als ein Stück der Dedicationsschrift an den Ptolemäus besitzen, wir das eigentliche Repertorium der alexandrinischen Exegese einsehen könnten, welches der hermeneutischen Tradition von mehren Jahrhunderten mittelbar oder unmittelbar zum Grunde lag; denn schriftlich und in ausführlicher Weise möchte diese vor Aristobul schwerlich fixirt worden sein, was seine hohe Wahrscheinlichkeit, wenn schon nicht Gewißheit, durch die einfache Bemerkung erhält, daß Philo in seiner Exegese sich zu wiederholten Malen auf Vorgänger beruft, Eusebius aber unter den alexandrinischen Philosophen neben Philo, Josephus und dem fabelhaften Aristeas Keinen außer den Aristobulus auszuzeichnen weiß. [88])

87) Man darf, dünkt mich, bei Annahme dergleichen Täuschungen das nemo sine causa malus nicht außer Acht lassen. Prophezeihungen post eventum zu dichten (vergl. die Sibylle, die Testamente der 12 Patriarchen u. ähnl.), spätere Ansichten frühern verehrten Männern in den Mund zu legen (wie unser Aristobul dem Orpheus, Homer u. A.) und viele ähnliche Verhältnisse können die Ursache für solche Fiction abgeben. Allein in einem Werke früher herrschende Ideen einem frühern Gelehrten unterzuschieben wäre eben so schwierig als in sich unwahrscheinlich, weil der Beweggrund zu solcher Mühe unklar ist. Ein dergleichen Werk würden aber unsre Fragmente vermuthen lassen müssen, wenn sie unächt wären.

88) P. E. VIII. 5. p. 355. sagt er: *Φέρε δὴ καὶ τὸ πολίτευμα τῆς κατὰ Μωσέα νομοθεσίας ἐκ τῶν παρὰ τοῖς ἀνδράσι διαφανῶν θεασώμεθα* und nennt dann diese vier.

Drittes Kapitel.

Von den apokryphischen Schriften des A. B. und einigen unter dieselben nicht aufgenommenen jüdischen Historikern, in wie weit sie Zeugen für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie sind.

Der Nutzen, welchen die apokryphischen Bücher des A. B. [1]) für eine Darstellung der Religionsphilosophie unter den alexandrinischen Juden gewähren, scheidet sich in einen doppelten. Einige dieser Bücher sind eigentliche Quellen derselben, ägyptische Producte jüdisch-religiösen Inhalts, oder, wenn auch zunächst geschichtlichen, doch mit so vorherrschendem religiösen Pragmatismus abgefaßt, daß sie ungleich zuverlässigere Kunde über die religiösen Ansichten ihrer Verfasser darbieten als über die geschichtlichen Ereignisse. Diese sind sämmtlich griechisch geschrieben, welche Sprache, so viel wir wissen, die ausschließ-

1) Als besondere Darstellung der Lehrsätze der Apokryphen (außer den biblischen die Apokryphen mit umfassenden Theologien, namentlich Bauer's, v. Ammon's und de Wette's) zu nennen Bretschneider's systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. 1. Band, die Dogmatik enthaltend. Leipzig 1805., der 2. Band, welcher die Moral kennen lehren sollte, ist nicht erschienen. Dagegen Ludw. Dankegott Cramer's systemat. Darstellung der Moral der Apokryphen des A. T. Leipz. 1814. (zuerst in den Analekt. 2. Bandes 1. u. 2. St.) und Joh. Dan. Schulze's Werk über die Bewegsgründe zur Tugend im A. T. und in den apokryphischen Büchern desselben, in Henke's Magazin 6. Bd. 1. St. S. 40. ff.

liche der ägyptisch-jüdischen Literatur war. Andere palästinischen oder chaldäischen Ursprungs sind erst dadurch Quellen für unser System geworden, daß eine alexandrinische Hand sie aus dem hebräischen oder chaldäischen Originale ins Griechische übersetzte und mehr oder weniger wissentlich und durchgreifend den alexandrinischen Vorstellungen anpaßte. Zu diesen letztern nun aber gehören keineswegs alle Apokryphen, die von der erstern Classe ausgeschieden werden müssen. Vielmehr sind auch einige palästinische, die sich jedoch eben hierdurch in die spätere Zeit stellen, in welcher die ursprüngliche Landessprache auch in ihren spätern Modificationen von der Sprache der gebildeten Welt, der griechischen, anfing verdrängt zu werden, gleich anfänglich in dieser geschrieben worden, wie Dieß wenigstens von dem Buche Judith gewiß zu sein scheint. Außerdem sind auch bisweilen die Uebersetzungen, mögen sie auch von alexandrinischen Juden herrühren, so ängstlich treu wie es scheint, oder doch mit so unscheinbarem Hervortreten des alexandrinischen Geistes dem Originale angepaßt, daß sich in ihnen keine Ausbeute für unsern Zweck finden läßt, wie Dieß ja auch bei den LXX in mehren Büchern, so um nur Eins zu nennen, in dem der Richter der Fall ist. Zu dieser Classe der Apokryphen zähle ich unter den bedeutendern namentlich das 1. Buch der Makkabäer.

Indessen ist doch auch bei denjenigen apokryphischen Büchern, bei denen Beides mit mehr oder weniger Gewißheit vorliegt, einmal, daß sie ursprünglich im semitischen Dialekte geschrieben sind und dann, daß die Uebersetzung ein alexandrinisches Gewand trage, das Urtheil, inwieweit der Geist der alexandrinischen Philosophie auf sie eingewirkt habe und folglich inwiefern sie als Quelle für diese angesehen werden können ungleich schwieriger, ja, auch weniger sicher als Dieß bei den LXX der Fall war. Denn während wir bei diesen stets das Original mit der Uebersetzung vergleichen und Jeden zu der Anerkennung nöthigen konnten, daß an dieser oder jener Stelle der Urtext nicht die alleinige, oder auch nicht die vorzüglich veranlassende Ursache zu der besondern Gestaltung der Ueber-

setzung gewesen sei, sondern andere Bestimmungsgründe vorgewaltet haben müßten, welche, wenn jene hinwiederum an die eigenthümlich-religiösen Ansichten der alexandrinischen Juden anstreiften, gar nicht zweifelhaft sein konnten, mangelt uns Dieß hier, das Buch Esra etwa abgerechnet, durchaus und läßt uns ungewiß, ob nicht die zufällige, nicht näher bekannte Gestaltung des Urtextes den Gebrauch gerade derjenigen Worte eben so zufällig herbeiführte, die wenn sie mit besonderer Absicht geschrieben und hervorgehoben wären eine alexandrinische Exegese nicht nur erlauben, sondern fordern würden. [2]) Jedoch springt in einigen Stellen auch dieser Classe von Apokryphen die alexandrinisch-religiöse Ansicht zu charakteristisch hervor, als daß wir nicht unbedingt berechtigt wären anzunehmen, hier könne der ursprüngliche Text nichts Entsprechendes aufgewiesen haben, weil sonst auch den palästinischen und babylonischen Juden eine solche philosophische Ueberzeugung und Bildung beigelegt werden müßte, wie sie anderweiten sichern Nachrichten zu Folge bis zur Mitte des zweiten Jahrh. v. Chr. ausschließlich in Aegypten und namentlich in Alexandrien herrschte.

Als dergleichen durch die bessernde Hand des Uebersetzers dem alexandrinischen Geiste mehr oder weniger nahe gebrachte,

---

2) Als Beispiele können hier eine große Anzahl Bemerkungen dienen, die in der Untersuchung über die LXX beigebracht worden sind. So mußte es jedem aufmerksamen Beobachter auffallen, wie es in der Uebersetzung des Pentateuchs durch diese LXX fortwährend vermieden wird, Gott eine Reue zuzuschreiben und stets andere griechische Worte an die Stelle der diese bezeichnenden treten. Aber es wäre unstatthaft, es als einen Beweis des Alexandrinismus einzelner übersetzter Apokryphen anzusehen, wenn sich in ihnen die Erwähnung einer solchen Reue nicht findet, ob es schon leicht möglich wäre, daß ihre Uebersetzer in ähnlicher Weise wie die LXX die Ausdrücke dafür mit andern vertauscht hätten. Könnten wir aber Dieß mit dem Originale belegen: so würde Jedermann die Feder des Alexandrinismus anerkennen müssen. Aehnlich bei Anthropomorphismen und Anthropopathien und dergl. mehr.

ursprünglich aber demselben fremde Apokryphen betrachte ich außer dem bereits genannten Buche Esra, das Buch Tobias, Jesus Sirach und Baruch, und will deßhalb, ehe wir zu den eigentlichen unter diese Schriften aufgenommenen Quellen der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie fortgehen über diese Einiges beibringen, theils um diese Ansicht zu rechtfertigen, theils um nachzuweisen, ob und inwieweit unsre Kenntniß des jüdischen Alexandrinismus durch diese Uebersetzungen bereichert werden könne.

Das apokryphische (in den Ausgaben der LXX, weil seine Geschichte früher als die des kanonischen Esra mit der Regierungszeit des Josias anfängt, das erste, in der Vulgate, weil es dem kanonischen Esra und dem Buche Nehemia, diesem als zweiten, meist nachsteht gewöhnlich das 3. genannte) Buch Esra ist nach den Untersuchungen Trendelenburg's,[3]) die Eichhorn billigend in seine Einleitung in die Apokryphen [4]) aufnahm, seinem wesentlichen Inhalte nach, abgesehen nämlich von dem größern Zusatze III. — V. 6., dessen Quellen man nicht kennt, als eine überarbeitete Uebersetzung und eine aus dem Nehemia und dem 2. Buche der Chronik compilirte Erweiterung des hebräischen kanonischen Esra erschienen. Ich muß gestehen, daß ich diese Ansicht nicht theile; denn vorerst läßt sich, wie de Wette, [5]) ob er schon den Resultaten Trendelenburg's beitritt richtig bemerkt, ein Zweck einer solchen charakterlosen Compilation nicht entdecken, was, wenn ich nicht irre, schon das Zugeständniß der innern Unwahrscheinlichkeit einer solchen in sich schließt, und dann möchte man auch bei näherer Betrachtung des Buchs fast geneigt werden, es als ein die genannten Stücke umfassendes

3) In Eichhorn's allgemeiner Bibliothek der biblischen Literatur Th. 1. S 178. ff.

4) S. 335. ff

5) Einleitung in das A. T. und die Apokryphen (4. Aufl. 1833.) S. 370.

Fragment [6]) einer andern gleichfalls ägyptischen Uebersetzung des A. T. anzusehen, die anfänglich mehre, vielleicht alle Bücher desselben umfaßte [7]) und sie in reinerer Sprache, gewandte-

---

6) Das Fragmentarische des Stücks läßt sich überhaupt gar nicht verkennen; ist auch von Michaelis (Anmerk. zu Esra Th. 12. S. 45. f. teutschen Uebersetzung), Trendelenburg, Eichhorn und de Wette a. d. a. O. anerkannt und erwiesen worden. Vergl. vorzüglich Eichhorn's Einleitung in die Apokryphen S. 344. ff.

7) In dem Codex, aus welchem diese Uebersetzung gefertigt wurde, folgten, wie es scheint, das 2. Buch der Chronik, das kanonische Buch Esra und der Nehemia auf einander. So erklärt es sich wenigstens wie das 1. Kap. des apokryphischen Esra die Schlußkapitel (das 35. und 36.) des 2. Buchs der Chronik, die folgenden den kanonischen Esra, ein Theil des letzten (V. 37.—54.) Einiges aus dem Nehemia VII. 73. ff. umfassen konnte. Die besonders unterscheidenden Ueberschriften dieser Bücher fielen, da sie hinter einander geschrieben wurden, hinweg, die Bücher verschmolzen zusammen und wurden, nachdem sich, durch welchen Zufall es immer geschehen sein mochte, dieß Fragment ausgeschieden hatte und als besonderes Buch angesehen war, mit einigen wenigen zur Festhaltung solcher Ansicht ganz unumgänglichen Veränderungen versehen. Daß nun in der That die Anordnung, nach welcher das Buch Esra auf das 2. Buch der Chronik folgte, eine sehr alte sei (so wenig Dieß anerkannt sein mag), scheint auch daraus hervorzugehen, daß die Schlußworte der Chronik (2. XXXVI. V. 22. 23.) auch im hebräischen Urtexte mit den Anfangsworten des hebräischen Esra (I. 1.—3.) mit einziger Ausnahme der wirklichen Variante יהי und יהוה im 23. u. 3. Verse, völlig identisch sind, wonach wir denn auch, da der im apokryphischen Esra (II. 1.) noch hinzutritt, 3 griechische Texte dieser Verse haben. Dieselben liegen aber jedenfalls eben so sehr außer dem Zwecke des Chronisten, als sie im Esra nöthig sind; daß sie also diesem eigenthümlich angehören, ist wol keinem Zweifel unterworfen. Anzunehmen, daß sie von einem Spätern aus dem Esra zur Chronik hinzugeschrieben seien, der dann vielleicht auf die Erfüllung des Prophetenspruchs des Jeremias hätte hinweisen wollen, daß nämlich die Juden wirklich einmal zurückgekehrt wären, hat theils wegen des Glossems an sich einige Schwierigkeit, theils wäre es auch gar nicht abzusehen, warum

rem Ausdrucke [8]) und zum Theil treuer [9]) wiedergab, als die LXX, aber in der Folgezeit theils durch absichtliche Verän-

---

der Glossator mitten im Satze abgebrochen hätte; denn daß dieser noch nicht vollendet sei geht aus einer Vergleichung mit dem Esra klar hervor. Am leichtesten erklärlich scheint mir eine solche wirkliche Wiederholung in Verbindung mit dem willkührlichen Abbrechen der Stelle, wenn man annimmt, daß diese Bücher ursprünglich auf einander folgten, hinter einander fortgeschrieben und dann einmal irrig getrennt wurden.

8) Beides ist durchgängig zu bemerken. Ich will, weil die Untersuchung über das Sprachverhältniß des apokryphischen Esra zu den in den LXX ihm entsprechenden Stellen des A. T. auch von Trendelenburg, der mehr das Sachverhältniß im Auge hatte, noch keineswegs hinreichend durchforscht ist hierzu nur einige auffallende Beispiele geben:

Apokryphischer Esra:	LXX:
I. 11.: *καὶ ὤπτησαν τὸ πάσχα πυρὶ ὡς καθήκει καὶ τὰς θυσίας ἥψησαν ἐν τοῖς χαλκείοις καὶ λέβησι μετ' εὐωδίας καὶ ἀπήνεγκαν πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ λαοῦ.*	2. Chron. XXXV. 13.: *κ. ὤ. τ. φασὲκ ἐν πυρὶ κατὰ τὴν κρίσιν* (כמשפט) *καὶ τὰ ἅγια* (הקדשים) *ἥψησαν ἐν τοῖς χαλκείοις καὶ ἐν τοῖς λέβησι καὶ εὐωδώθη* (Dieß entsprechend dem Hebräischen: בשלו בסירות ובדודים ובצלחות) *καὶ ἔδραμον* (ויריצו) *πρὸς πάντας τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ.*
I. 15.: *καὶ οἱ θυρωροὶ ἐφ' ἑκάστου πυλῶνος κ. τ. λ.*	2. Chron. XXXV. 15.: *καὶ οἱ πυλωροὶ πύλης καὶ πύλης κ. τ. λ.*

und dergleichen sehr viele.

9) In den ersten Kapiteln, oder dem Wiedergeben der letzten der Chronik, steht der apokryphische Esra in sehr bedeutendem Vortheile gegen die LXX, wenn beide mit dem Urtexte zusammengehalten werden, indem er mehre zum Theil längere Stellen, die die LXX gegen das Hebräische beifügen, nicht hat (vergl. 2. Chron. XXXVI. 2. 4. 5. mit dem apokryph. Esra I. 33. 36. 37. u. viele andere). Doch tritt er vom 2. Kapitel, namentlich von dessen 15. V. an in entschiedenen und beträchtlichen Nachtheil gegen die LXX, und zwar auf solche Weise, die auch auf eine verschiedene Recension des Urtextes schließen läßt. So stimmen die Zahlen des apokryphischen Buchs V. 9. ff. öfter nicht zu denen des Originals und der LXX II. 4. ff. Vergl. auch das Verhältniß des apokryph. Esra II. 15. ff. zu dem Ori-

derungen und Zusätze, [10]) theils durch zufällig ungünstige Verhältnisse, [11]) welche beide wie bekannt auch auf die LXX viel-

---

ginal und LXX IV. 7. ff. Von den beiden bedeutendsten Abweichungen s. die beiden folgenden Noten.

10) Ein bedeutender, offenbar absichtlicher Zusatz findet sich in dem apokryph. Buche III. — V. 6. über den Streit der Leibwächter des Darius. Dieser Zusatz scheint auf ganz gleiche Weise zu beurtheilen als die ähnlichen Zusätze im griechischen Daniel, in der Esther und in den Büchern der Chronik. Was bisher das Urtheil irrte und das apokryphische Buch Esra wegen dieses Zusatzes als besonderes Buch erscheinen ließ, für welches man einen selbstständigen und andern Zweck aufsuchen müsse, als das Buch Esra an sich habe, ist Dieß, daß dieser Zusatz uns nur in dieser anderweiten Uebersetzung und nicht in den LXX aufbehalten ist. Wie der Verfasser des Gebets der 3 Männer im Feuer, der die Geschichte Dan. III. 23. zu kurz abgerissen glaubte und es angemessen fand, die Gesinnungen derselben, die sie während der Zeit, in welcher sie ihre Rettung fühlten, gehabt haben müßten, in dem Gebete auszusprechen und von einem Andern das Gebet des Manasse nach 2. Chron. XXXIII. 13. eingeschaltet ward: so glaubte ein Dritter, daß es auch im Esra näher erklärt werden müsse, warum Darius den Wiederaufbau des Tempels erlaubt habe und fügte diese Erzählung, sei es nun aus traditionalen oder andern Quellen bei.

11) Daß jedenfalls auch äußere ungünstige Verhältnisse dem Buche seinen räthselhaften Charakter aufgeprägt haben, geht klar aus der anderweiten bedeutenden Verschiedenheit des apokryphischen und kanonischen Esra hervor, nach welcher was in diesem IV. 7 ff. aufbehalten ist, in jenen ungleich früher II. 15. ff. steht. Diese Versetzung kann von dem Uebersetzer, dem wir das sogenannte apokryph. Buch Esra verdanken, nicht herrühren, wenn wir ihn nicht als unsinnig denken sollen, welches doch gewiß allemal die letzte Voraussetzung und hier um so weniger anzunehmen ist, da der Verfasser sonst klare Beweise nicht ganz geringer Bildung und Fertigkeit an die Hand gibt. Im 2. Kapitel wird berichtet, daß Kyrus den Tempelbau erlaubt und unterstützt, dagegen durch die Umwohnenden der Befehl des Artaxerxes ausgewirkt worden sei, denselben zu unterlassen. Nachdem nun aber Darius durch die Weisheit des Serubabel bewogen ward, diesem seine Bitte zu gewähren, das Haus des Herrn zu vollenden (III. — V.), wollen die Umwohnenden an dem Baue des Tem-

fach ihren Einfluß äußerten und von einer Ueberſetzung, die nicht durch öffentlichen Gebrauch geheiligt und fixirt war, noch weniger abgehalten werden konnten, in den völlig ordnungs- und zweckloſen Zuſtand verſetzt worden iſt, in welchem ſie uns jetzt vorliegt, zumal da wir nur ein Stück von ihr beſitzen.

Indeſſen mag es nun mit dem Entſtehen dieſes griechiſchen Buches zugegangen ſein, wie es will: ſo viel iſt gewiß, daß der Urheber deſſelben eingeweiht war in die Myſterien der alexandriniſchen Juden. Die ihm eigenthümlichſten Stellen, namentlich der größere Zuſatz, die Rede des Serubabel, enthalten die überzeugendſten Beweiſe hierzu, aber auch die übrigen nur überſetzten Stücke athmen dieſen Geiſt, wie wir gerade bei ihnen ſicherer als bei den übrigen Apokryphen dieſer Claſſe, ja, ſelbſt als bei den **LXX** darthun können, weil wir nicht nur das hebräiſche Original, ſondern auch die griechiſche Ueberſetzung der **LXX** von denſelben vor uns haben.

Auffallend iſt vorerſt der oft wiederholte Gebrauch der Bezeichnung Gottes durch ὁ ὕψιστος und zwar da, wo im Urtexte die veranlaſſende Urſache hierzu nicht vorliegt. Hierher gehören die Worte des Kyrus **II.** 3.: ἐμὲ ἀνέδειξε βασιλέα τῆς οἰκουμένης ὁ κύριος τοῦ Ἰσραὴλ, κύριος ὁ ὕψιστος. In beiden hebräiſchen Texten, die wir von der Stelle haben 2. Chron. **XXXVI.** 23. und Eſra **I.** 2. ſteht יהוה אלהי השמים, in den beiden dieſe wiedergebenden griechiſchen der **LXX** wörtlich κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ. Zu vergleichen ſind hiermit die Stellen **VI.** 30. **VIII.** 19. 21. An keiner dieſer erſcheint an den entſprechenden D. Eſra **VI.** 10. **VII.** 21. 23.

---

pels Theil nehmen, wogegen ſich die Juden darauf berufen, nicht daß Darius, ſondern daß Kyrus ihnen den Bau überlaſſen habe, ja, wobei ſelbſt (V. 70.) beigefügt iſt, daß der Tempelbau hierdurch nichts deſto weniger während der Lebenszeit des Kyrus bis zum 2. Jahre des Darius gehemmt worden ſei und woran ſich endlich in gleich läſtiger Weiſe das Folgende anſchließt. Dieſe Schwierigkeiten ſchwinden bei der umgeänderten Stellung. Sollte es nun noch wol glaublich ſein, daß irgend Jemand dieſe Umſtellung abſichtlich unternommen habe?

im Urterte יהוה oder in den LXX ἅγιος.[12]) Wir müssen uns hierbei an die schon oben besprochene Ansicht unsrer Alexandriner erinnern, die sie mit dem Heidenthume und dessen Studien etwas aussöhnte,[13]) nach welcher ihr Gott der höchste und vollkommenste, der namen- und eigenschaftslose war, welchem die übrigen alle als dienende Kräfte unterworfen waren, wenn sie schon von den Heiden verkannt als die höchsten Götter angesehen und verehrt wurden. Sehr angemessen bedient sich unser Verfasser dieses Ausdrucks, ihn vorzüglich hervorhebend, nur dann, wann Ausländer von dem Gotte der Israeliten mit Verehrung redend eingeführt werden. Denn während die Erdichtung klar hervorgetreten wäre, wenn die offenkundigen Verehrer anderer Götter von dem Judengotte als von ihrem Nationalgotte gesprochen hätten, lag doch nichts Widersprechendes darin, daß sie Den als den höchsten Gott anerkannten, welchen sie auch in ihren Göttern verehren sollten.[14])

Ein nur schwankendes Urtheil aber glaub' ich kann man über die Worte I. 48. f. fällen. Sie lauten: *καὶ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τῶν πατέρων αὐτῶν διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ μετακαλέσαι αὐτούς — — — αὐτοὶ δὲ ἐμυκτήρισαν ἐν τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ᾗ ἡμέρᾳ ἐλάλησε κύριος ἦσαν ἐκπαίζοντες τοὺς προφήτας αὐτοῦ κ. τ. λ.* Es kann nicht fehlen, der Engel muß auffallen, der mit dem Artikel als ein bekannter eingeführt, den Anspruch auf eine vorzügliche Würde unter den Engeln macht und so leicht auf den Engel, der vorzugsweise so genannt werden möchte, auf den Logos[15]) hinleitet. Auch

---

12) Auch IX. 46. wird er von Esra so genannt, doch fand sich hier auch bereits im Urterte Nehem. VIII. 6. einige nähere Veranlassung dazu vor. Gott wird daselbst יהוה האלהים הגדול genannt, welche Worte die LXX freilich noch wörtlicher durch *κύριος ὁ θεὸς ὁ μέγας* wiedergeben.

13) S. oben S. 64. ff.

14) Vielmehr entwickelte sich ja diese Ansicht in dem spätern heidnischen Neuplatonismus wirklich.

15) Als Erzengel, oder ältester Engel s. Abth. 1. S. 259. Note 259.

findet man zu solcher Uebersetzung in dem Urtexte wenig Bestimmungsgrund. Derselbe findet sich 2. Chron. XXXVI. 15.: וישלח יהוה אלהי אבתיהם עליהם ביד־מלאכיו השכם ושלוח כי־חמל על־עמו ועל־מעונו : ויהיו מלעבים במלאכי האלהים ובזים דבריו ומתעתעים בנביאיו: Es kann hierbei gar keinem Zweifel unterliegen, daß die מלאכי יי die Propheten sind, da ja gleich das bestimmte Wort בניאים an die Stelle des unbestimmtern tritt, auch übersetzen die LXX die fraglichen Worte ganz in diesem Sinne ἐν χειρὶ τῶν προφητῶν. Wodurch nun aber unser Uebersetzer zu dem Singulare und somit zur Hervorhebung eines besondern Engels bewogen worden sei, für welchen an unsrer Stelle kein Zweck vorliegt, ist mir nicht gelungen zu entdecken. Ich vermuthe eine Verfälschung des Textes, die um so leichter anzunehmen ist, da gleich darauf das Wort ἄγγελος mit προφήτης gleichbedeutend gebraucht wird.

Von dem vorzüglichsten Interesse aber für unsre Untersuchungen ist namentlich die unserm Verfasser eigenthümliche Beschreibung der Wahrheit IV. 35. ff., welche schon Augustin auf Christum d. i. auf den Logos deutet. [16]) Ersterer erzählt nämlich in seinem eben erwähnten größern Zusatze zum Esra, daß 3 Leibwächter des Darius sich über Das, was wichtiger sei als alles Andere, gestritten hätten. Serubabel habe zwar die Frauen genannt, aber beigefügt, daß die Wahrheit über Alles siege. [17]) Aufgefordert vom Könige über Letzteres sich näher zu erklären antwortet er mit Aufzählung der hohen Vorzüge der Wahrheit. Dieß geschieht nun in einer merkwürdigen Form. Er fängt gleich folgender Weise an:

---

16) De civit. Dei XVIII. 36. Zunz hat in s. V.: die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt, (Berlin 1832. 8.) S. 105. diese Zuthat für palästinischen Ursprungs gehalten, ohne jedoch dieser Ansicht Gründe beizufügen.

17) III. 12.: ἐπερισχύουσιν αἱ γυναῖκες, ὑπὲρ δὲ πάντα νικᾷ ἡ ἀλήθεια. In Letzterm vertheidigt er also einen ähnlichen Satz, als den Philo behauptet de specc. legg. p. 720.: τί δ' οὕτως ἐν βίῳ καλὸν ὡς ἀλήθεια. Vergl. auch de vit. contempl. p. 895.

„Groß ist die Erde und erhaben der Himmel und schnell im Laufe die Sonne; denn sie umkreis't den Himmel und läuft wieder zurück an ihren Ort in Einem Tage. Ist nicht groß, der Dieses bewirkt? Und die Wahrheit ist groß und mächtiger als Alles. Die ganze Erde verkündigt die Wahrheit und der Himmel segnet sie und alles Erschaffene wird erschüttert und bebet (vor ihr) und es ist keine Täuschung mit ihr.“ Augenfällig wird schon in dieser Stelle die Wahrheit in eine besondere Verbindung mit der Weltschöpfung gesetzt; denn die letztern Worte derselben enthalten nur die Antwort auf die frühern als Anfrage. Und indem der Verfasser vorerst versichert: groß müsse Der sein, der Erde und Himmel geschaffen habe und dann der Wahrheit die Größe und Macht über Alles beilegt, die Erde und Himmel und alles Geschaffene preise: so ist schon der Mittelsatz gegeben, daß sie eben die Erzeugerin solcher großen Dinge sei; ein Mittelsatz, der gleich darauf noch bestimmter hervortritt, wo die einzelnen Werke die Wahrheit preisen. Verbindet man hiermit nun noch die Klage, die sich in den folgenden Worten ausspricht, daß Nichts sichern Erwartungen festen Grund biete, daß der Wein, der König (diese von den frühern Beiden als die Mächtigsten gepriesen), die Frauen, alle Menschenkinder und auch hinwiederum alle Werke dieser durch ihre Vergänglichkeit täuschen und ihre Trüglichkeit vergehen; und den beigefügten Trost, daß doch die Wahrheit selbst bleibe und kräftig sei, lebe und herrsche in alle Ewigkeit: so muß sich diese doppelte Idee von selbst aufdrängen, einmal, daß die Wahrheit hier in einem dem gewöhnlichen fremden Sinne genommen werde und dann, daß sich eine eigenthümliche Geistesrichtung in diesen Sätzen ausspreche, auch wenn nicht die klarsten Parallelen aus den Schriften jüdischer Alexandriner und namentlich des Philo jenen besondern Sinn und diese eigenthümliche Geistesrichtung bestimmter sicherten und nähee erläuterten.

Wir haben schon in der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs darauf hingewiesen, welche Bedeutung die göttliche ἀλήθεια für den jüdischen Alexandrinismus hatte. Ohn-

den göttlichen, gütig und mächtig bildenden Einfluß nämlich war überhaupt gar Nichts, was nur immer eine intelligente Form an sich trug. Jede einzelne derselben war eine Aeußerung oder richtiger ein Wiederschein des allgemeinen Göttlichen, welches Alles durchdrang, damit es werde und weise werde. Mithin war aber auch eigentlich gar nichts in Wahrheit Vorhandenes, was sich nur immer als Einzelnes darstellte. Das Einzelne als Einzelnes war die Hülle des in ihm ruhenden oder wirkenden Göttlichen. Das Göttliche allein war die ewig seiende und wirkende Wahrheit; denn hier streifte, wie wir sahen,[18]) in natürlichen Grenzen der alexandrinisch-logikalische Pantheismus an den Idealismus an. Darum erschien die ἀλήθεια als Theilkraft des göttlichen Gott und Welt verknüpfenden Logos; denn ein Typus dieses war ja die δήλωσις und ἀλήθεια im Brustschilde des hohen Priesters und unter den begleitenden Kräften des göttlichen Wesens wird die ἀλήθεια nicht vergessen.[19]) Sie ist es erst, welche alles Geschaffene wirklich macht, deren Herrlichkeit also Himmel und Erde loben, in denen an sich nichts Wahres, noch Wesenhaftes ohne sie ist.

Ehe wir unsern Esra verlassen sei es nur noch mit wenigen Worten bemerkt, daß wahrscheinlich auch die Differenz der Stelle **I.** 26. von dem Urtexte und der Uebersetzung der **LXX** in 2. Chron. **XXXV.** 22. dem alexandrinischen Genius ihren Urprung verdankt, der von den heil. Schriftstellern nicht gesagt wissen wollte, Gott habe durch den Mund des Pharao

---

18) S. Abth. 1. S. 276. ff.

19) S. daselbst S. 279. f. besond. Note 302. Es ist hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß unser Uebersetzer die אורים ותמים gerade so wie die LXX des Pentateuchs und Philo durch δήλωσις καὶ ἀλήθεια wiedergibt (vergl. V. 40.), an welche Uebersetzung sich, wie wir in den Untersuchungen über den philon. Lehrbegriff und die LXX sahen, sich der Typus als Logos, wenn nicht ursprünglich und nothwendig, doch leicht und oft anschloß, s. oben S. 57. Note 94. Die LXX übersetzen hier (Esra II. 63.) τὰ φωτίζοντα καὶ τὰ τέλεια.

Necho gesprochen und Dieß deßhalb auf den Jeremias übertrug. Die Worte unsers Uebersetzers lauten: *οὐ προσέχων (Ἰωσίας) ῥήμασιν Ἱερμίου προφήτου ἐκ στόματος κυρίου*, die Worte der LXX dem Hebräischen entsprechend: *καὶ οὐκ ἤκουσε τῶν λόγων Νεχαὼ διὰ στόματος Θεοῦ*.

Ueber das Buch Tobiä werden einige Worte für unsern Zweck hinreichen. Ursprünglich alexandrinisch ist es, so viel sich wenigstens aus innern Gründen ergibt, nicht; denn von 7 heiligen Engeln, welche die Gebete der Frommen vor das Angesicht Gottes bringen (XII. 15.), von bösen Engeln (III. 8. VI. 8.), von dem alle Schuld tilgenden Werthe des Almosen (IV. 9. ff.), von einem Reiche des Lichts und der Finsterniß, als Orte der Seligkeit und des Unglücks (IV. 10. XIV. 10.) weiß die alexandrinische Philosophie nicht sowol, als die chaldäische und palästinische. Daneben kommen nun zwar einige Anklänge an Alexandrinismus zum Vorschein, so kehrt auch bei Tobias der Name Gottes *ὁ ὕψιστος* öfters wieder (z. B. I. 4. 12. u. ö.) und es wäre mithin an sich wol möglich, daß dieß Buch aus einem chaldäischen Originale durch die Feder eines Alexandriners in das Griechische übergewandert wäre. Indeß ist freilich ein solches chaldäisches Original durch das Zeugniß des Hieronymus [20]) gegen das des Origenes [21]) nur schlecht verbürgt. [22]) Das Wahr-

20) Der dieß Buch auf Verlangen seiner Freunde aus dem chaldäischen Texte ins Lateinische übersetzte. Er scheint jenen freilich zum Originale zu machen, wenn er in dem Briefe ad Chromat. et Heliod. Tom. I. edit. Martian. p. 1158. sagt: Exigitis enim, ut librum chaldaeo sermone conscriptum ad latinum stylum traham, rell.

21) Epistola ad Afric. p. 26. berichtet nämlich, daß auch die Juden das Buch nicht hebräisch besäßen. Indeß schließt Dieß freilich die Möglichkeit nicht aus, daß diese es erst verlohren hätten.

22) Doch nimmt Calmet ein solches in seinen Dissertationen an, vergl. T. I. p. 269. der von Mansi besorgten lateinischen Uebersetzung derselben (Luc. 1729.). Zunz (a. a. O. S. 125.) ist schwankend. De Wette Einleit. S. 384. stimmt für ein hebräisches Original.

scheinlichste möchte immer sein, daß man dieß Buch, welches weder äußere noch innere Gründe über die Geb. Chr. hinaussetzen, ungefähr um diese Zeit in Palästina verfaßt sein läßt, wo sich damals die chaldäischen und alexandrinischen Philosopheme mit den ursprünglich jüdischen Dogmen mischten und die griechische Sprache die der gebildeten Palästinenser war.

Ungleich mehr muß die Weisheit Jesus, des Sohnes Sirach's [23]) unsre Aufmerksamkeit auf sich ziehen, welche mit Sicherheit als nicht unbedeutende, wenn schon mittelbare Quelle für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie anzusehen ist, jedoch in dieser Rücksicht immer gar vielfältige Zweifel aufregt.

Vor Allem scheint so viel gewiß zu sein, daß diese Weisheit ein palästinisches Erzeugniß ist. Der Verfasser nennt sich der ältern Sitte gemäß gegen Schluß des Werks (L. 27.) und bezeichnet sich als Jerusalemiten. Die kurze Vorrede, welche sein Enkel dem Buche vorausschickt, belehrt uns, was auch einige kaum zweifelhafte Uebersetzungsfehler bestätigen, [24]) daß dieser es aus dem Hebräischen ins Griechische übergetragen habe, also aus einer Sprache, von der uns nicht nur kein ägypt.-jüdisches Werk mehr übrig ist, sondern auch nicht einmal die sichere Nachricht, daß dergleichen je dort zum Vorschein gekommen seien. Das Buch ist dem größten Theile seines Inhalts nach gnomologisch; auch eine der

---

23) Als die vorzüglichsten Hülfsmittel für Beurtheilung dieses Buchs sind zu nennen: Tetens disquisitiones general. in Sapient. J. S. Hafn. 1779. Die Lindeschen Schriften: Uebersetzung mit einleitenden Anmerkungen, 2. völlig umgearb. Aufl. Leipzig 1795. und krit. Ausg. Gedan. 1795. 8. Endlich Bretschneider lib. J. S. graece ad fidem CDD. et Verss. emendat. et perpet. adnotat. illustratus. Ratisb. 1806. Ein Verzeichniß der frühern Interpreten dieses Buchs von Keil, aufgenommen in Bretschneider's Buch, Vorrede S. 10. ff. u. von diesem selbst fortgeführt.

24) S. Eichhorn's Einl. in die Apokryphen S. 56., de Wette Einl. S. 394.

ägypt.-jüdischen Literatur, ja, deren Geiste, fremde Richtung. Es ist mit entschiedener Vorliebe für das heil. Land geschrieben, welcher die gnostischen Alexandriner, wenn sie schon stets mit hoher Verehrung von Jerusalem und dem Lande der Väter sprechen, [25]) schwerlich unbedingt genug gehuldigt hätten, um schlechthin zu versichern, daß sich die Weisheit auf Zion und Jerusalem niedergelassen habe (XXIV. 10. ff.), ja, es scheint auch an einigen Orten ein bestimmt locales Interesse hervorzutreten, z. B. wo der Verfasser die Herrlichkeit der hohenpriesterlichen Würde Simon's zu Jerusalem schildert (L. 1. ff.) und unter den vorzüglich hassenswürdigen Völkern die Samariter, Philistäer und Sichemiten nennt (L. 25. ff.). Wäre der Verfasser ein alexandrinischer Jude gewesen: so standen diese seinem Gesichtskreise fern und er würde sicher vielmehr wider die heidnischen Alexandriner gesprochen haben, die es selten an harter und verächtlicher Behandlung der Juden fehlen ließen.

Zu diesen Gründen treten auch noch andere aus dem theologischen Charakter des Buchs entlehnte, die für Palästina sprechen. Hierher gehört vor Allem die trostlose Ansicht vom Tode, die der Verfasser, so oft er von diesem redet, predigt. Sich anschließend an einige Stellen des A. B.'s, [26]) in denen die frohe Zuversicht auf eine ewige Fortdauer der menschlichen Seele und auf eine in unendlich sich steigernder Vervollkommnung stets wachsende Seligkeit derselben

25) Vergl. z. B. Phil. adv. Flacc. p. 971. sq. — leg. ad Caj. p. 1031. Indeß möchte ich eben auf dieß Argument nicht allzuviel Gewicht legen. Erfahren wir doch sogar aus dem B. Philo's de vita cont. p. 902., daß die Therapeuten sich des reinen weder mit Salz, noch mit Sauerteig oder Ysop vermischten Brodes nur aus Achtung gegen den jerusalemischen Tempelcultus enthielten. Sie setzten also sogar ihre religiösen Riten den jerusalemischen nach, obschon immer noch kein unwichtiger Unterschied zwischen der größern Heiligkeit der Gebräuche und der tiefern religiösen Erkenntniß liegt.

26) Besonders Ps. VI. 6. cl. LXXXVIII. 11. — 13. Job. X. 21.

in einen trüben Hintergrund trat, ruft er **XVII.** 27. ff. aus: „Wer wird den Höchsten loben im Schattenreiche? — — bei den Todten hat es ein Ende genommen, Gott zu preisen; sie sind nicht mehr. — So lange du lebst und gesund bist lobe den Herrn, weil seine Barmherzigkeit groß ist und seine Langmuth bei Denen, die sich zu ihm bekehren; denn nicht Alles ist dem Menschen verliehen und nicht unsterblich ist des Menschen Sohn. Was ist leuchtender als die Sonne? und doch verfinstert auch sie sich.“ [27]) Und deßhalb bemüht er sich in vergeblichem Streben jedoch das Aufgegebene zu ersetzen, den Nachruf des Todten mächtig hervorzuheben. [28]) In ihm lebt der Gestorbene fort. „Kümmere dich ernstlich“, spricht er **XLI.** 12., „um deinen Namen; denn er bleibt dir, sicherer als tausend große Schätze Goldes. Die Zahl der Tage eines guten Lebens und ein guter Name dauern in alle Zeit. Es gibt Einige,“ fügt er etwas später (**XLIV.** 8. ff.) bei, „die einen Namen hinterlassen haben, daß man ihr Lob verkündigen kann. Anderer erinnert man sich nicht mehr und sie sind untergegangen, als wären sie nie vorhanden gewesen und sind geworden gleich Denen, die niemals waren und ihre Kinder mit ihnen. Sind nun nicht Diejenigen Männer des (göttlichen) Erbarmens, deren gerechte Handlungen nicht vergessen sind und deren Ruhm nicht schwindet? Ihr Leib ist in Frieden begraben, aber ihr Name lebt in den Geschlechtern.“ Wie so ganz anders, wie so viel tiefer und würdiger sprechen die Alexandriner von dem irdischen Abscheiden der Menschen. Der Tod öffnete ihnen

27) Aehnlich XXII. 11.: *ἐπὶ νεκρῷ κλαῦσον, ὡς, καὶ ἐπὶ μωρῷ κλαῦσον, ἐξέλιπε γὰρ σύνεσις· ἥδιον κλαῦσον ἐπὶ νεκρῷ ἔτι ἀνεπαύσατο, τοῦ δὲ μωροῦ ὑπὲρ θάνατον ἡ ζωὴ πονηρά.*

28) Das Zusammenstellen der Unsterblichkeit mit der Fortdauer im Nachruhme lag allerdings nahe und kommt auch sonst vor. Vergl. Sap. Sal. IV. 1.: *κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς, ἀθανασία γάρ ἐστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς, ὅτι καὶ παρὰ θεῷ γινώσκεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις.* Doch Dieß freilich nicht so, als ob der Verf. der Sapient. Sal. keine andere Unsterblichkeit gekannt hätte.

ihnen den Eintritt in eine Welt, in welcher die Tugend, die sie einmal für die einzig wahre anerkannt hatten, einzig auszuüben stand; er sprengte den schmutzigen Kerker, der den göttlichen Geist an die irdische Hülle fesselte, ihn zum Umgange mit dem Irdischen, d. i. zur Unvollkommenheit nöthigte und obenein noch leicht zu leidenschaftlichem Genusse desselben verleitete, oder zur Sünde. Das Leben sollte Vorbereitung zum Tode sein, der Tod die Palme des Lebens reichen. [29])

Zu diesen palästinischen Dogmen in dem Buche unsers Verfassers rechne ich ferner die ungescheute Ableitung auch des Bösen vom göttlichen Wesen. Die Alexandriner sind hierin äußerst vorsichtig und versäumen es kaum irgendwo beizufügen, daß dieß Böse eigentlich nicht von Gott geübt sei, sondern von dessen untergeordneten Kräften und zum Heile der Menschen vollbracht werde. Ich zweifle darum sehr, ob man analoge Stellen aus den Alexandrinern zu den 2 finden möchte, die ich hier ausheben will. So sagt er XI. 14. schlechthin: „Gutes und Böses, Leben und Tod, Armuth und Reichthum kommt von dem Herrn". Und stärker noch ist die andere bald darauf folgende (XII. 5. f.), wo Jesus der Siracide abmahnend ausruft: (Unterstütze den Gottlosen nicht) „damit er nicht dadurch mächtiger werde als du und du doppeltes Uebel findest durch alles das Gute, was du ihm erwiesen hast, wie ja auch der Höchste die Sünder haßt und den Gottlosen ihre Strafe ertheilt".

Zu diesen Zeugnissen für den palästinisch-dogmatischen Inhalt unsers Buches will ich noch ein drittes beifügen, welches vielleicht Mehren [30]) unerwartet sein wird, gewiß aber

---

29) Vergl. oben Abth. 1. S. 330. ff.

30) Doch Bretschneider'n nicht, s. Dogmat. der Apokryph. S. 228. ff. und Excurs 3. zu seiner Ausgabe des Sirach. Es ist jedoch demselben in Dem nicht Recht zu geben, was er S. 231. bemerkt, daß die Worte l. l.: πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα, welche man auch öfter als Beleg für die Hypostasirung angesehen hat, einen sichern Be-

Gfrörer'n, der hieraus den entscheidendsten Grund für den Alexandrinismus desselben entnehmen zu können meint, nämlich die Art und Weise wie der Verfasser im 24. Kap. von der schöpferischen Weisheit spricht. [31]) Ich bin überzeugt, daß ein Alexandriner seinen Aussprüchen über dieselbe ein ganz anderes Gewand würde gegeben haben. Er würde sie vielmehr als besondere selbstständig-wesentliche Substanz haben erscheinen lassen, was in der erwähnten Darstellung der Fall nicht ist.

Ehe ich zu der ins Einzelne gehenden Untersuchung mich wende, will ich eine Bemerkung vorausschicken, die namentlich oft bei der Untersuchung, ob sich eine philosophische Richtung in irgend einem streitigen Monumente vorfinde, übersehen worden ist und deren Nicht-Beachtung auch die Darstellung des Alexandrinismus, in welcher gerade diese Untersuchungen häufig wiederkehren müssen, besonders verwirrt hat. Es sind nämlich in solchem Falle immer die 3 Fragen wohl zu unterscheiden, ob die streitigen Worte bei ihrer Erklärung diese Rich-

---

weis des Gegentheils enthalten, indem, man möge πᾶσα σ. übersetzen alle, oder die höchste Weisheit es immer unbegreiflich bleibe, wie dieser Ausdruck vom Verf. habe gebraucht werden können, wenn sie ihm ein ἐφιστάμενον war. Dieß πᾶσα würde nicht die mindeste Schwierigkeit geben, vielmehr würde es durch Allweisheit zu übersetzen und hierbei an die göttliche oder personificirte Idee derselben zu denken sein, an der alle übrigen Gegenstände, insofern sie weise seien, Theil hätten. Vergl. die σοφία als πᾶν φῶς im Aristobulus (oben S. 104.) und den philon. Lehrbegriff Abth. 1. S. 256. Note 253.

31) Gfrörer's (a. a. O. II. S. 36.) Urtheil über das 24. Kap. kommt darauf hinaus, daß zwei verschiedene Ideenkreise in demselben vorlägen, indem der erste Theil v. 1.—21. vollkommen alexandrinisch über die Weisheit rede, während der 2. Theil dem herabgebrachten Glauben der Hebräer entspräche. Er glaubt, daß Jesus der Sirac. dieses Kap. aus dem Werke eines uns unbekannten wahrscheinlich in Aegypten lebenden Juden entlehnt habe, der die Sätze der höhern alexandrin. Theosophie mit dem altbergebrachten Glauben auf seine Weise zu vereinigen gestrebt habe.

tung fordern, oder erlauben, oder gar ausschließen. Nichts ist häufiger als daß man von dem Mittlern auf das Erstere schließt und zwar dann auch nicht mit Unrecht, wenn anderweite Umstände die Verknüpfung der bestimmten philosophischen Richtung mit den zu erklärenden Aussprüchen bereits anempfehlen; aber man hat zuweilen auch da, wo nur einige Wörte eine Erklärung von jener Philosophie zu erwarten scheinen, aus übelangebrachtem, wenn schon nicht immer ungelehrtem, Eifer beide verknüpft, mochten vielleicht auch andere eine solche Vereinigung schlechthin von sich weisen.

Ein solches **studium male sedulum** scheint nun auch von Denjenigen in unsrer Stelle angewandt worden zu sein, welche die Weisheit, die in ihr gepriesen wird, mit alexandrinischem Auge als ein selbstständig für sich bestehendes Mittelwesen zwischen dem Göttlichen und Irdischen ansahen. Der Verfasser läßt uns diese Weisheit in der Mitte ihres Volks (ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς v. **1.**), in der Versammlung des Höchsten und vor seiner Macht (ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου καὶ ἐνώπιον δυνάμεως αὐτοῦ) erblicken, wobei sie ihre Seele (τὴν ψυχὴν αὐτῆς vernehmlich also preis't:

v. 3. Ich ging vom Munde aus des Höchsten
Und wie ein Nebel deckte ich die Erde.
4. In Höhen habe ich mich festgelagert,
Es ruht mein Thron auf einer Feuersäule.
5. Ich hab' allein umkreis't des Himmels Sphären
Und ging einher auch in des Abgrunds Tiefen.
6. Selbst in des Meeres Wogen und fernhin in allen Landen,
In allem Volk' in jeder Nation bin ich im Eignen.
7. Und suchte unter Allen mir die Wohnung auf,
Und forscht', in wessen Erbtheil' ich mich niederließe.
8. Der Schöpfer aller Dinge, der auch mich erschuf, befahl mir
Zu richten mir mein Ruhezelt und sagte:
„Als Erbtheil Israel's verbleib' in Jakob's Stamme

v. 9. Vor Ewigkeit erschuf er mich, im Anfang,
Und bis in Ewigkeit verlasse ich ihn nicht.
10. Im heil'gen Zelt vor ihm üb' ich die heil'gen Dienste
Und fester Wohnplatz wurde mir in Zion angewiesen.
11. So bracht' er in der Stadt, uns gleich geliebt, zur Ruh' mich.
Und zu Jerusalem hab' ich nun meine Herrschaft.
12. Ich habe Wurzel dort geschlagen, im gepries'nen Volke,
Dem Theile, der als Loos dem Höchsten zugefallen.

In diesen Worten, denen die folgenden dieses Kapitels kein neues für unsre gegenwärtige Untersuchung bedeutendes Moment beifügen, ist vorerst Nichts enthalten, was uns nöthigte, aus dem Bereiche der sonst üblichen Prosopopoeie in das so wesentlich verschiedene hinüberzugehen, in welchem die Weisheit als eigentliche Hypostase erscheint. Ueberhaupt ist der Nachweis solcher Nothwendigkeit etwas schlüpfriger Natur, da dem dichterischen Philosophen, oder, wenn man will, dem philosophischen Dichter die Grenzen schwer zu stecken sind, in welchen er abstracten Gegenständen, ohne sie zu wirklichen Personen zu erheben, Leben und Wirken zuschreiben könne und bei welchen Worten er schon nicht mehr an personificirte Begriffe, sondern an wirkliche für sich bestehende Individualitäten denke. Selbst das Zusammenstellen des vermeintlich Abstracten mit wirklich Persönlichem ist nicht sicher. Denn gilt jenes dem Dichter einmal (wenn schon nur für sein augenblickliches Bedürfniß) für dieses: so liegt kein Grund da, warum eine solche Zusammenstellung unstatthaft sei. Er bleibt dabei nur in seinem begonnenen Gedankenkreise. Will man es als ein sicheres Resultat hinstellen, daß die Worte eine wirkliche Substanz verlangen: so muß, glaub' ich, Eins von Beiden vorliegen, entweder eine bestimmte wirkliche Erklärung des Verfassers hierüber, oder, wie wir schon einmal berührten, [32]) zum wenigsten die bestimmte, wesentliche Unterscheidung des Ab-

32) S. Abth. 1. S. 239. f.

ſtractums von Dem, dem es ſonſt zugehört, oder zugehörend gedacht wird. Denn liegt dieſe klar vor: ſo muß hinwiederum auch jenes Abſtractum für ſich weſentlich beſtehend betrachtet werden. Dieß hatte auch in der Darſtellung des Philo unſer Urtheil motivirt. Philo läugnete vermöge des Grundſatzes, der ſich durch ſeine ganze philoſophiſche Speculation hindurchzog, daß das höchſte göttliche Princip dieſe Welt gebildet haben könne, weil ſolche Bildung im Begriffe widerſprechend jener Würde; daneben hielt er durchgängig feſt, daß die Welt unter göttlicher Mitwirkung gebildet ſein müſſe, weil ſie, ohnmächtig genug, die in ihr einmal vorliegende intelligente Form zu behaupten, noch weniger dieſelbe ſelbſtſtändig hervorgerufen haben könne. Wollten wir nun nicht den Philo vollkommen aus der Reihe der Philoſophen ſtreichen, in ihm ein durchgängiges Mißverſtändniß ſeiner ſelbſt, ein bei ihm ſonſt unbegreifliches nicht-Achten der allgemeinen und nothwendigen logiſchen Regeln und einen durchgängigen Kampf mit ſich ſelbſt annehmen: ſo konnte fernerhin keine Frage über die Hypoſtaſirung der göttlichen Kräfte beſtehen. Denn waren dieſe in Wahrheit eines und deſſelben Weſens mit dem höchſten Gotte: ſo würde dieſer doch immer ſelbſt die Welt gebildet haben. Eine ſolche weſentliche Scheidung der göttlichen Weisheit von dem Urgöttlichen ſelbſt wird jedoch in keinem der angeführten Worte des Siraciden hervorgehoben. [33]) Im Gegentheile werden Beide,

---

33) Ein auffallendes Beiſpiel hierzu mag die Vergleichung der beiden Stellen geben Sirac. V. 6.: *ἔλεος γὰρ καὶ ὀργὴ παρ' αὐτοῦ* (*θεοῦ*) mit Aristob. bei Euseb. P. E. XIII. 12. (p. 665.) vv. 13. 14.

αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ.

In erſterer Stelle wird und kann kein Verſtändiger an ſich die Veranlaſſung finden die W. *ἔλεος* und *ὀργή* als Bezeichnungen ſelbſtweſentlicher Eigenſchaften vorzuſtellen, die gewöhnliche Anſicht von der Vollkommenheit Gottes reicht hier aus, die jedoch in der letztern Stelle wegen des Gegenſatzes zu *αὐτῷ* ausgeſchloſſen iſt.

wenn schon als besonders wirkende Agentien, was schon in dem Begriffe der Prosopopoeie natürlich liegt, doch nur in gemeinschaftlicher Weise und für gemeinschaftliche Zwecke thätig dargestellt (s. v. 9. und v. 11.), was zwar an sich der Hypostasirung nicht entgegensteht, sie aber doch auch nicht empfiehlt.

Dagegen würden sich andere Aeußerungen unsrer Stelle allerdings recht angemessen aus alexandrinischen Begriffen erklären lassen. Hierzu rechne ich jedoch keineswegs die Worte *στῦλον νεφέλης* (v. 4.), auf welche Gfrörer ein Gewicht legt, in deren Erklärung er aber gegen Bretschneider Unrecht zu haben scheint, [34]) da sie in der That passend eine Wol-

---

34) Gegen die Ansicht Bretschneider's (comment. in J. S. p. 354. Vergl. auch Dogmat. der Apokr. S. 223.), daß wenn die Weisheit sagt: *ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης*, Dieß vom Aufenthalte derselben im Himmel zu verstehen sei, wendet Gfrörer a. a. O. (II. S. 28.) ein, daß dann der Plural statt *νεφ.* habe gesetzt werden müssen und *στῦλος* (denn so ist zu accentuiren, nicht wie Gf. constant *στύλος*) *νεφέλης* für *νεφέλη* stehe, was auch durch Bretschneider's Beispiel, der sich auf Judd. XX. 40. berufen hatte, wo *στῦλος κάπνου* für *κάπνος* stehe, nicht gerechtfertigt werde und noch obenein der Sache nach unpassend sei, da kein Volk auf der Erde Wolkensäule für Wolke sage, da gar keine sinnliche Aehnlichkeit zwischen gewöhnlichen Wolken und einer Säule Statt finde. Bretschneider hat versucht Das sprachlich zu rechtfertigen, was vielmehr durch Rücksicht auf den Gegenstand hätte erläutert werden sollen. Gf. aber nahm zur Erklärung eines Dichters sehr wenig dichterische Anschauung mit sich. „Mein Thron", Dieß sagt die Stelle prosaisch gewendet, „ruht auf einer Himmelswolke gleich einer Säule." Man sieht deutlich, wie weder die Säule noch die Wolke im Singular unpassend, letzterer vielmehr eben im Bilde der Säule gehalten gebraucht ist. Ueberdem vergl. auch noch zu diesem Singulare die Stelle L. 6., wo der Hohepriester Simon dargestellt wird, *ὡς ἀστὴρ ἑωσφόρος ἐν μέσῳ νεφέλης*. Gf. denkt mit mehren Vorgängern an die Wolkensäule, welche die Juden bei dem Auszuge aus Aegypten begleitete, so daß also in dieser die göttliche Weisheit gethront haben sollte und beruft sich auf mehre von ihm jedoch nicht näher angegebene Stellen des Pseudosalomo und Philo's, wo Dem Aehnliches gesagt worden, wie denn Dieß in Wahrheit in der Stelle quis

kenſäule bedeuten können, wohl aber würde eine alexandriniſche Deutung ſich recht gut in die Worte der Weisheit ſchicken, daß ſie aus dem Munde des Höchſten hervorgegangen (alſo Wort, Logos geworden) ſei, daß ſie Alles rings umgäbe und ſie Gott vor allem Andern geſchaffen habe. Nur nehmen dergleichen Ausdrücke eine ſolche Exegeſe nicht ſchlechthin für ſich in Anſpruch, laſſen vielmehr ſich auch ohne dieſe deuten. Finden ſich doch auch in den ältern hebräiſchen Poeſien, denen noch keine Ahnung des Alexandrinismus aufgegangen war und ferner auch im Siraciden ſelbſt an Orten, wo er an eine Hypoſtaſe gar nicht denken konnte, analoge, ja, ſelbſt parallele Stellen, und mithin erſcheint der Schluß von jenen auf dieſe viel zu unſicher, als daß ein unbefangener Geſchichtſchreiber ihn wagen dürfte. So wird in unſerm Buche a. a. O. von der menſchlichen Weisheit auf ganz ähnliche Weiſe geſprochen, wie hier von der göttlichen. Sie ſoll mit dem Menſchen zugleich erzeugt (συνεκτίσθη αὐτῷ I. 14.), ſeine Lehrerin ſein, die ihn mit der Herrlichkeit ihrer Früchte beglückt, ihn kräftiget, ihn bildet, ihn läutert. [35]) Schon in den Sprüchwörtern Salomonis redet ferner die Weisheit auf ganz ähnliche Weiſe von ſich (VIII. 22.). Sie ſpricht:

v. 22. Jehovah ſchuf mich als den Anfang ſeiner Thaten
Vor Alters ſchon, bevor er Anderes erwirket.
23. Gegründet hat er mich vor ew'gen Zeiten,
Urſprünglich, ehe noch die Erde war geworden,
24. Bevor des Meeres Tiefen ſich erzeugten,
Bevor die Quellen ſich mit Waſſer reich beſchwerten.

---

rer. divin. haer. p. 509. und Sapient. Salom. X. 17. der Fall iſt. Gegen die Anwendung dieſer Anſicht an dieſer Stelle ſpricht jedoch Mehres, das Eine, was auch Bretſchneider hervorgehoben hat, daß es ſeltſam wäre, mitten unter Schöpfungsoperationen eines ſo ſpecialen hiſtoriſchen Datums zu erwähnen, bei der die Weisheit ſich thätig erwies. Und dann, wenn wirklich etwas hiſtoriſch Beſtimmtes hier hätte angedeutet werden ſollen, ſo hätte der Artikel nicht wol fehlen dürfen.

35) Vergl. I. 14. ff. VI. 15. ff. XXI. 31. ff.

v. 25. Bevor die Berge eingesenkt sich gründeten
Und früher als die Hügel bin ich noch geworden.
26. Noch war die Erde nicht von ihm erschaffen
Noch auch der Lande Grenz' und das Gebirg des Weltalls. —
27. Da er die Himmel richtete war ich zugegen,
Da er den Umfang (derselben) maß längs über die Gewässer,
28. Als er die Wolken festigte von oben
Und als dem Wasser unten Quellen er bestimmte.
29. Als er dem Meere seine Grenze setzte
Und daß das Wasser dessen Küste nicht verletze;
Und als der Erde Gründe er bestimmte
30. War ich, erzeugt von ihm, zu seiner Seite,
War ohne Unterlaß sein Hochentzücken
Und scherzte stets vor seinem Angesichte
31. Und scherzte in dem Weltall seiner Erde.
Und meine Freude sind der Menschen Kinder.

Wie nahe verwandt selbst bis auf die einzelnen Worte sind diese Worte über die göttliche Weisheit jenen früher angeführten! Aber wenn auch auf der einen Seite Nichts sicherer ist, als daß diese und ähnliche Stellen die Anschließung der orthodoxen Juden an die griechische Bildung erleichterten und ihre alexandrinische Weisheit zum Theil leiteten: so unterliegt es doch auch auf der andern keinem Zweifel, daß Salomo, oder vielmehr der Verfasser dieser letzten Stelle, den Ausdruck bewundernder Naturbeobachtung nur in eine dichterische Form goß. Wie leicht konnte dabei der poetische Genius die Weisheit als Mitschöpferin des All, mithin als erstes Geschöpf des Höchsten betrachten und eben so leicht konnte Dieß bei dem Siraciden der Fall sein, und noch leichter, da ihm jenes Vorbild vorlag, was er auch sonst in mehren Einzelheiten sichtlich nachahmte. [36]) Auch möchten

36) S. Eichhorn's Einl. in die Apokryph. S. 48. und de Wette's Einl. S. 393.

dafür noch andere Stellen seines Buchs eine mehre Gewähr leisten. [37]) Daß endlich die schöpferische Weisheit als Wort ihr Werk vollbracht habe war auch bereits durch die Stellen der Genesis, wo die Schöpfung jedesmal an den wörtlichen Befehl Gottes geknüpft war zu nahe gelegt und auch bereits im gewöhnlichern und allgemeinern Sinne von den ältern Poeten der Hebräer hervorgehoben worden, als daß man dadurch an sich bewogen werden könnte eine alexandrinische Deutung anzusprechen. „Durch das Wort des Herrn", sagt der Psalmist (XXXII. [XXXIII.] 6.) „sind die Himmel befestigt worden, und durch den Hauch seines Mundes deren ganzes Heer." [38])

Wenn man nun aber zugesteht, daß diese Stellen in dem Preise, welches unser Siracide der Weisheit zuschreibt, nicht gerade nothwendig auf eine alexandrinisch-hypostasirende Ansicht über sie hinführen, indem sie auch noch eine andere Erklärung zulassen: so möchte man doch vielleicht meinen, daß eine solche wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit in einer Dichtung anzunehmen sei, in der so viel passende Gelegenheit, sich derselben zu ihrer Erklärung zu bedienen, sich darbiete. Und man könnte auch in Wahrheit nicht ohne gerechte Ansprüche auf Beifall behaupten, daß ein philosophisches Monument, auf welches durchgängig die so eigenthümliche alexandrinische Vorstellungsweise sich anwenden läßt, selbst wenn es möglicher

---

37) So beschreibt er gleich im Eingange s. Schrift die Weisheit ziemlich ähnlich: *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα· ἄμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὑετοῦ καὶ ἡμέρας αἰῶνος τίς ἐξαριθμήσει; ὕψος οὐρανοῦ καὶ πλάτος γῆς καὶ ἄβυσσον καὶ σοφίαν τίς ἐξιχνιάσει; προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος.* Und setzt sie doch gleich darauf durch die Worte (v. 8.) *εἷς ἐστι σοφὸς κ. τ. λ.* in so enge Verbindung mit Gott, daß das Bild als solches sehr klar hervortritt. Vergl. auch XLIII. 28. Auch werden von dem Siraciden andere Eigenschaften Gottes ähnlich personificirt. Vergl. XVIII. 1. ff.

38) Vergl. auch Jes. Sir. XXXIX. 17.

Weise ohne diese gedeutet werden möchte, doch wie mit größerer Wahrscheinlichkeit, so mit größerm Rechte auf sie zurückzuführen sei. Indeß findet auch diese Behauptung auf unsern Fall keine Anwendung; denn neben Mangel an entscheidenden Stellen für die alexandrinische Dogmatik über die Weisheit und neben den Stellen, welche allerdings leicht an dieselbe angeschlossen werden können, finden sich auch dergleichen, die sich einer solchen schlechthin widersetzen.

Ich beziehe mich hierbei namentlich auf die Worte v. 7. u. ff.

v. 7. *μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι.*

8. *τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἁπάντων καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου καὶ εἶπεν κ. τ. λ.*

Worte, die schwerlich je ein alexandrinischer, in die heil. Mysterien eingeweihter, Jude gesprochen hätte. Nach diesen war die gebildete Welt der eigentliche Wohnsitz der göttlichen Weisheit und es hätte für ihn keinen Sinn gehabt, daß sie nach vollendeter Weltbildung sich erst noch einen solchen hätte suchen sollen. Es sei erlaubt hier die Ansicht des Aristobulus ins Gedächtniß zurückzurufen, die wir oben mittheilten. [39]) Eben die äußere Erscheinung der sichtbaren durch die göttl. Weisheit hervorgebildeten Welt betrachtete er als die Constituirung (*συστάσις*) dieser und bezog auf sie ausdrücklich das Wort der Genesis, daß Gott am 7. Tage nach vollendeter Schöpfung geruht habe. Das was im Uebrigen noch erforderlich war, um den Menschen in einem höhern, geistigen Verstande Theil nehmen zu lassen an der göttlichen Weisheit mußte von diesem von innen heraus gewirkt werden, dadurch nämlich, daß er sich selbst läuterte und die bereits in ihm ruhende Weisheit isolirte und in ihrer Reinheit wirken ließ. In dem Geiste eines Mannes der einer solchen Speculation sich hingegeben hatte, konnte

39) S. oben S. 102.

ein Gedanke, wie ihn die letzterwähnten Verse aussprechen, keinen Raum gewinnen. Das beschränkte Nationalinteresse und der separatistische Nationalstolz, die sich in ihnen aussprechen, mußten schwinden bei dem geistigen Aufschwunge der Alexandriner. Auch sie hielten die Ehre und die göttliche Majestät ihres Gesetzes aufrecht, aber nur der geistig Veredelte konnte den hohen Sinn desselben fassen und anwenden, und Jeder, der zu diesen Edlern gehörte, faßte diesen Sinn und wandte ihn auf sich an. Doch wäre Dieß auch minder entscheidende Eigenthümlichkeit der alexandrin. Juden gewesen: davon konnte in keinem Sinne bei ihnen die Rede sein, daß die göttliche Weisheit erst nach der Schöpfung ihren Wohnsitz gesucht habe.

Hiernach könnten wir denn diese Schilderung der göttlichen Weisheit, da sich in ihr Nichts findet, was selbstständig und mit Sicherheit zu alexandrinischen Begriffen hinführt und, wenn auch einige Aeußerungen sich leicht an diese anfügen lassen, doch andere einer solchen Vereinigung widerstehen, nicht eben als einen Ausfluß solcher religiösen Denkweise, die sich gerade auf diesem Gebiete vorzugsweise charakteristisch äußerte, betrachten,[40]) gesetzt auch, daß wir mit Gfrörer den Abschnitt v. 23—29. als wie alexandrinischen Begriffen, so auch sonst dem Zusammenhange widersprechend, für unächt hielten, worin er eben so wenig Recht hat.

Dieser Abschnitt nämlich schließt sich an die eigentliche Lobrede der Weisheit auf sich selbst an. Nachdem diese mit Mehrem auseinandergesetzt hat, was sie zu der Zeit der Schöpfung und auch sonst, nachdem sie zu Zion festen Sitz genommen, vollbracht habe, folgen die Worte: ταῦτα πάντα

40) Sehr wahr urtheilt Eichhorn in dieser Rücksicht in s. Eml. in die Apokr. S. 67.: „Man darf nur seine (Sirach's) Schilderung der Weisheit (Kap. XXIV.) mit der vergleichen, welche der ungenannte Verfasser der Weisheit entworfen hat, um den großen Abstand zu bemerken, der zwischen einem rein-jüdischen und einem jüdisch-griech. Weisen war."

βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον, ὃν ἐνετείλατο Μωσῆς, κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ und was dann in den folgenden Versen der Lobsprüche auf das mosaische Gesetz mehr sind. „Man kann die ganze (Selbst-) Schilderung (der Weisheit)", sagt Gfrörer,[41]) „für ein Räthsel ansehen, das im 22. V. (nach unserer Zählung im 23.) durch die Erklärung gelöst wird: All Dieß ist das mosaische Gesetz. Ich hoffe," fährt er fort, „Jedermann wird eingestehen, daß dieses Räthsel in keinem richtigen Verhältnisse zu seiner Auflösung steht. Der 22. V. ist wie ein kalter Strich auf die feurige, großartige Schilderung, die vorangeht; denn wie kann die weltschöpferische Weisheit, welche im Nebel die jugendliche Erde befruchtete und in der Wolkensäule Israel voranzog, auf das Buch des Gesetzes, auf etwas so Einzelnes beschränkt werden?"

Es muß befremden, wie Gfrörer ein solches Urtheil fällen konnte, da es an sich klar ist, daß die wunderähnliche Schöpfung der göttlichen Weisheit nicht habe das Buch des Gesetzes selbst sein sollen, sondern nur von diesem gepriesen und in ihm enthüllt angenommen werde; und palästinische sowol als alexandrinische Juden den Umfang ihrer religiösen Kenntnisse in den heil. Büchern wiederzufinden geglaubt haben.[42]) Was kann es mit Recht Auffallendes haben, wenn die Weisheit erst was sie sei und wirke ausspricht und dann der Siracide versichert, wie solches Alles der Schrift gemäß sei, die ja wie wir sahen, auch Parallelen zu diesem Allen enthielt und selbst, wenn Dieß nicht der Fall gewesen wäre, doch leicht dergleichen zu enthalten scheinen konnte.

Doch genug hiervon. Es wird, dünkt mich, aus den bisherigen Untersuchungen einleuchten, daß treue Züge palästinischer Dogmatik die Umrisse des palästinischen Charakters dieses Buches vervollständigen. Aber rein gehalten und conse-

---

41) A. a. O. II. S. 31.

42) Eine der unsrigen ganz parallele Stelle ist Baruch II. 20. ff. cf. IV. 1.

quent durchgeführt ist er darum immer noch nicht. Vielmehr verrathen auf der andern Seite alexandrinische Sprache, wie alexandrinische Ideen einen Einfluß Alexandriens unverhohlen. Dieß verlangt unserm Plane gemäß noch eine genauere Untersuchung. Ich mache auf Folgendes aufmerksam.

Zuerst findet sich in dieser Weisheit des Siraciden eine merkwürdige Analogie zu der Uebersetzung der Stelle Deuteron. XXXII. 8. nach den LXX. Als wir über die Spuren alexandrin. Religionsphilosophie in den LXX überhaupt sprachen haben wir auch diese Stelle näher berührt und ins Einzelne gehend gezeigt, wie sich in der seltsam-willkührlichen Uebersetzung derselben die alexandrinische Ansicht ausgeprägt habe, nach welcher den Völkern, die sich bloß zur Erkenntniß der göttl. Kräfte oder Engel zu erheben vermocht hätten, auch diese als Aufseher und Führer von dem höchsten Gotte zugetheilt, von ihnen jedoch als unbeschränkte Gebieter angesehen und verehrt; die wahren Israeliten aber, oder Die, welche sich zu der Erkenntniß Gottes an sich emporgeschwungen, von dem Höchsten selbst als sein Loos erwählt werden seien. [43]) Der Name ὕψιστος, welcher mit Rücksicht hierauf von einigen Apokryphen dem höchsten Gotte vorzugsweise ertheilt wurde, hat uns schon mehrmal veranlaßt, das Andenken dieser Vorstellungsweise zu erneuern, indem er, wo er sich ohne oder gar wider sonstige Veranlassung angewandt findet, immer auf eine Vertrautheit mit dem alexandrinischen Dogma hinweis't. In unserm Buche aber kehrt nicht nur gerade dieser Name Gottes ganz ungemein häufig wieder, [44]) sondern auch (XVII. 17.) jenes Dogma selbst in klaren Worten; die einzige Stelle in der Sammlung der Apokryphen. [45])

---

43) S. oben S. 62. ff.

44) Vergl. u. A. VII. 9. IX. 15. XII. 2. 6. und so sehr oft.

45) ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν., cl. XXIV. 12.: καὶ ἐρριζωσα (ἡ σοφία) ἐν λαῷ δεδυ-

Außerdem erscheint auch unserm Verfasser gleich den übrigen Alexandrinern die Selbstsucht, die ihr Wirken festhält, als der eigentliche Keim aller Sünde. Wir erinnern uns aus der Darstellung der philonischen Dogmen, wie in den Gesetzesgenealogien, die in der philosophischen Ethik unsrer Alexandriner eine so bedeutende Rolle spielten, eben aus gleicher Rücksicht Kain, der erste sündige Seelenzustand, als selbstsüchtig bezeichnet ward. [46]) Angemessene Parallelen hierzu bieten nicht nur die Stellen, in welchen die ὑπερηφανεία als vorzügliche Sünde besonders hervorgehoben wird, [47]) sondern besonders X. 12. f., wo eben sie als Quelle aller andern Gottlosigkeit hervortritt, indem Eigendünkel und die Abwendung vom Göttlichen als innig verwachsen dargestellt wird. [48])

Daß aber die Gesetzesgenealogien überhaupt und die den einzelnen im Gesetze erwähnten Männern zur typischen Bezeichnung der Stufe geistiger Entwickelung von den Alexandrinern zugetheilten Charaktere unserm Verfasser nicht fremd waren, geht aus einigen Urtheilen desselben über sie, so viel ich sehe, klar hervor. Schon die hohe Verehrung der Patriarchen, über welche uns entweder nur Weniges oder fast Nichts geschichtlich bekannt ist, wie diese sich z. B. gegen Sem und Seth (XLIX. 16.) ausspricht, läßt darauf schließen, daß sie auch eine von der geschichtlichen unabhängige Bedeutung für ihn gewonnen haben. Aber es fehlt auch nicht an einigen ganz specialen Andeutungen namentlich in der Charakteristik des Henoch. [49])

ξασμένῳ (ἐν Ἰσραὴλ), ἐν μερίδι κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ.

46) S. Abth. 1. S. 351. ff.

47) XIII. 1. XVI. 8. XXI. 4. XXVII. 28. u. ö.

48) ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἀνθρώπου ἀφισταμένου ἀπὸ κυρίου καὶ ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν ἀπέστη ἡ καρδία αὐτοῦ· 13. ὅτι ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἁμαρτία καὶ ὁ κρατῶν αὐτῆς ἐξομβρήσει βδέλυγμα.

49) Bereits Gfrörer a. a. O. II. S. 39. f. hat die Aehnlichkeit der Aeußerung unsers Verfassers mit denen Philo's über den

Von diesem sagt der Siracide (XLIV. 16.): „Henoch gefiel dem Herrn wohl und ward versetzt (von Gott nämlich, der ihn zu sich nahm), als Vorbild der Reue den menschlichen Geschlechtern.“ [50]) Wie Henoch dazu kam als Vorbild der Reue angesehen zu werden, ist freilich aus den Worten der Genesis über ihn (V. 18. ff.) nicht klar; aber eben so wenig würde es sprachlich zu rechtfertigen sein, mit Bretschneider [51]) die Reue schlechthin für Frömmigkeit, als die veranlassende Ursache zu dieser zu verstehen. Ein Blick auf die oben in der Darstellung des Philo gegebene und erläuterte Gesetzesgenealogie der Alexandriner lehrt uns, wie diese gleichfalls, sich anschließend an die Worte, daß Henoch versetzt worden sei (μετετέθη — μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός) und an den Namen dieses Patriarchen, nach welchem er als Begnadigter (חנוך) angesehen werden müsse, ihn mit dem Seelenzustande des Menschen verglichen, in welchem dieser, weil er sich bessert und vorausgegangene Verschuldigungen bereut, Gnade findet vor Gott. [52]) Gleicher Gestalt erinnert die nähere Mittheilung über Moses (XLV. 5.), wenn er (nach Exod XX. 21.) in das Dunkel eindringt, wo Gott ist, daß ihn nämlich Gott hineingeführt und ihm von Angesicht zu Angesicht Gesetze ertheilt habe, an die alexandrinische Auffassung dieser Stelle. [53])

Dieß Alles läßt es gar nicht zweifelhaft bleiben, daß das Buch des Siraciden keineswegs nur der palästinischen Theolo-

---

Henoch, freilich aber nur als Aehnlichkeit, bemerkt, ohne daß er von den Gesetzesgenealogien und deren Wichtigkeit eine Ahnung gehabt hätte.

50) Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.

51) Comment. p. 617.: μετάνοια causa pro effectu emendatio pro pietate, vel potius pro fructu pietatis.

52) S. Abth. 1. S. 366.

53) Nach welcher Moses hier eingedrungen sein sollte in die unerforschliche Wesenheit Gottes. Philo de poster. C. opp. M. I. p. 228. — de nomin. mutat. p. 1045.

gie offen stand, sondern daß sich auch die alexandrinische einen bedeutenden Einfluß auf dasselbe verschafft habe,[54]) zugleich ist aber hiermit wieder die neue Aufgabe gestellt, welches Entstehungsverhältniß dieses Buches die wunderbare Verschmelzung so divergirender Richtungen am leichtesten zu erklären vermöge.

Ich glaube, daß zu diesem Behufe nur zwischen zwei Vermuthungen in dem Maße die Wahl verstattet sei, als vielleicht beide in gewissem jetzt nicht mehr bestimmbarem Verhältnisse verknüpft das Wahre treffen. Das Buch nämlich, dessen Grundcharakter doch in jeder Beziehung ein offenbar palästinischer ist, mögen theils eigenmächtige Veränderungen seines Uebersetzers, theils eigentliche Interpolationen seiner ursprünglichen Gestalt etwas entfremdet haben. Denn wollte man etwa die-

54) Ich kann mithin nicht mit Eichhorn übereinstimmen, wenn er in s. Einleit. in die Apokryph. S. 47. f. über unsern Verfasser sagt: „Vom Anfange bis zu Ende ist der reine Israelite im Denken und Sprechen, im Betrachten und Beurtheilen nicht zu verkennen; durchgängig findet man noch die schwache Dämmerung der Aufklärung, wie sie bei den spätern auf ihre Nation eingeschlossenen Juden angetroffen wird; durchgängig fehlen alle Spuren einer Belesenheit des Verf.'s in andern Werken, als denen seiner Nationalliteratur; nirgends scheint ihm schon das Licht griech. Weisheit und völliger Aufhellung seiner Begriffe." (Vergl. auch S. 65.) Was namentlich den Mangel an griech. Weisheit betrifft: so kann ich nicht unterlassen hier auf die Worte unsers Sirach (L. 28. f.) aufmerksam zu machen, in welchen er Den glücklich preis't, der nach dem Gebote der Weisheit handelt, und versichert, ein Solcher sei kräftig zu allen Dingen; denn das Licht des Herrn leite seinen Weg, ὅτι φῶς κυρίου τὸ ἴχνος αὐτοῦ und diese Worte mit denen des Aristobulus zu vergleichen, die sich bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 667. finden, wo es heißt, daß Einige aus der Schule der Peripatetiker die Weisheit mit einer Leuchte zusammengestellt hätten, weil Diejenigen, welche ihr ohne Unterlaß folgten, ihr Lebelang unerschüttert blieben (λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν, ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς ἀτάραχοι καταστήσονται δι' ὅλου τοῦ βίου). Die Aehnlichkeit beider Aussprüche leuchtet, dünkt mich, ein.

diejenige, in welcher es jetzt vorliegt, für die ursprüngliche halten: so würde das Buch vollständig ohne Analogie dastehen. Es ist, wie uns die Vorrede des Uebersetzers, des Enkels des Verfassers, sagt, im 38. Jahre der Regierung des Euergetes ins Griechische übergetragen [55]) und der Verfasser selbst lebte, worauf die Darstellung der Herrlichkeit der hohenpriesterlichen Würde Simon's (L. 1. ff.) hinzudeuten scheint, zur Zeit eines Hohenpriesters dieses Namens, unter welchem allerdings wol nur der zweite Simon (237 v. Ch.) verstanden werden kann, [56]) da auch bei jenem Euergetes an den 2. († 117 v. Ch.) zu denken ist, [57]) und sonst das Verhältniß des Enkels Schwierigkeiten machen würde. Aber spätestens muß es doch, wie hieraus klar ist, in der letzten Hälfte des 3. Jahrh. v. Ch. verfaßt sein, in welcher Zeit sich noch keine Spur alexandrinischen Geistes in Palästina entdecken, ja, nicht einmal angeben läßt, wie dieser Geist Zugang und Nahrung gefunden haben und wie er so plötzlich wieder verschwunden sein solle. Gfrörer [58]) ist der Meinung, daß der Verfasser unsers Buchs, der XXXI.

55) Dieß scheint der Sinn der Worte des Prologs: *ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον κ. τ. λ.* Vergl. LXX Hagg. I. 1. Zachar. I. 1. 7. VII. 1. 1. Macc. XIV. 27. Die Deutung auf das 38. Lebensjahr des Uebersetzers (der auch Winer [Pfingstprogramm, Erlang. 1832. disputatur de utriusque Siracidae aetate p. 6. sqq.] wenn schon nicht entschieden beitritt, dabei aber immer auch an Euergetes 2. denkt) hat schon Das wider sich, daß man gar nicht begreift, warum dieses von ihm genannt werden sollte, da es hier von gar keinem Interesse war. Eher wäre die Angabe des Alters desselben bei Vollendung der Uebersetzung an der Stelle gewesen. Verschiedene andere Ansichten über diese Zeitangaben s. bei Hody de text. origin. p. 192. sqq.

56) Doch läßt ihn Euseb. D. E. VIII. p. 393. gar unter dem ersten Simon, dem 2. Hohenpriester nach dem durch die angebliche Uebersetzungsgeschichte der LXX so bekannt gewordenen Eleazar, leben; Winer diesen von dem spätern Verfasser wenigstens verstanden werden. Simon 1. starb nach Ussèri im J. v. Chr. 293.

57) Denn der erste regierte nur 26 Jahre.

58) A. a. O. II. S. 38.

9—11. von seinen Reisen spreche und XXXIX. 4. deutlich genug zu verstehen gebe, daß er seinen Wanderungen einen guten Theil seiner Einsichten verdanke, bis nach Aegypten gegangen sei, nach dem Lande, welches das Alterthum einstimmig für den Sitz der Weisheit erkläre. Allein in den bezeichneten Stellen ist eben so wenig Etwas von dem Gesagten zu finden, [59]) als es wahrscheinlich ist, daß ein Mann, der Palästina für den Ruhesitz der göttlichen Weisheit ansah, die seinige außerhalb seines Vaterlandes gesucht und daß eine Combination so verschiedener, sich offenbar widerstrebender philosophisch-religiöser Ansichten in Einem Kopfe sich thatsächlich dargestellt haben solle. Wir kommen demnach auf jene obigen Vermuthungen willkührlicher Uebersetzung und späterer Interpolation zurück.

Erstere ist an sich sehr wahrscheinlich. Der Enkel unsers Siraciden, der wie schon bemerkt Uebersetzer dieses Buchs war, unterzog sich diesem Geschäfte in Aegypten für dortige Juden und war sehr eingenommen von deren Bildung. „Als ich", sagt er in seinem Vorworte, das er aber nach dessen letzten Worten wieder im heimathlichen Palästina geschrieben haben mag,

---

59) Wie seltsam die Beweisstellen Hrn. G f.'s bisweilen zu Dem stimmen, was sie beweisen sollen, kann hier ein Beispiel lehren. Kap. XXXIX. 4. soll unser Verf. deutlich genug zu verstehen gegeben haben, daß er einen guten Theil seiner Weisheit Wanderungen verdanke. Was sagt er aber daselbst? Er muntert zur Weisheit auf und nennt die großen Belohnungen, die dem Weisen zu Theil werden. Er wird bei den Großen sitzen, vor den Augen des Königs sein ἐν γῇ ἀλλοτρίων ἐθνῶν διελεύσεται· ἀγαθὰ γὰρ καὶ κακὰ ἐν ἀνθρώποις ἐπείρασε. Wie können diese letztern Worte einen andern Sinn geben, als den Luther einfach ausdrückt: Er (der Weise) kann sich schicken lassen in fremde Länder; denn er hat versucht, was den Leuten taugt und nicht taugt. Der Causalnexus ist gerade der umgekehrte, als der, welcher von G f. angegeben ist. Nicht das Reisen soll den Weisen bilden, sondern dieser soll für jenes am befähigsten sein. Davon daß der Verfasser aus frühern Wanderungen Nutzen gezogen habe, steht nun vollends kein Wort da.

„Als ich im 38. Jahre der Regierung des Euergetes in Aegypten war und mich dort eine längere Zeit aufhielt: so reizten mich die großen Muster der Cultur, die ich dort fand,“ [60]) meine Kraft und meinen Fleiß auf die Uebersetzung dieses Buchs zu wenden. Und ich habe auch während der Zeit keinen Fleiß und keine Mühe auf die endliche Herausgabe derselben zu wenden gescheut, um der Lernbegierde und dem Tugendfleiße Derer, die auswärts leben (der Aegyptier), zu Statten zu kommen.“ Wie oft und auffallend die **LXX** in ihren Uebersetzungen der heiligen Schriften, bei denen die hohe Verehrung eine größere Willkühr noch immer sehr hemmte, ihren religionsphilosophischen Ansichten Gehör gaben, haben wir in der diesen Gegenstand besonders behandelnden Untersuchung ins Einzelne gehend nachgewiesen: was Wunder, wenn der Enkel des

---

60) εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον. Es ist nicht leicht zu begreifen, wie diese Worte den Interpreten solche Mühe verursacht haben und zwar schon von Alters her, wie man aus den verschiedenen Lesarten ἐφόδιον, ἀφορμὴν u. a. sieht. Linde übersetzt es wie in obiger Uebersetzung, ohne doch die Bedeutung zu rechtfertigen. In s. Ausgabe p. 2. sq. Not. f. nimmt er gerade das Gegentheil an, erklärt ἀφόμοιον durch dissimile und stellt den Sinn: auctor se non parvam eruditionis dissimilitudinem seu distantiam Judaeorum ab Aegyptiis offendisse perhibet, qua ad majorem versionis diligentiam incitaretur. Er kommt natürlich dabei mit den Worten οὐ μικρᾶς ins Gedränge, und liest deßhalb οὐ μικρόν. Bretschneider in s. Ausg. des Sirach's S. 47. theilt die Auffassung dieser Stelle, glaubt aber die Aenderung nicht nöthig, sondern will μικρᾶς per transpositionem zu ἀφόμοιον beziehen. Eins so unthunlich wie das Andere. Der Sinn ist: Er habe Aegypten als die Repräsentantin (eigentlich als Abbild, oder Das was die Eigenschaften eines Andern an sich trägt) keiner geringen Cultur kennen gelernt. So behält also das Wort ἀφόμοιον seine natürliche Bedeutung Abbild, wobei aber nicht zu fragen ist, welcher Cultur Abbild denn diese Aegyptische nach des Vf.'s Ansicht gewesen sei? Ob der jüdischen, oder welcher sonst? was eben das Urtheil irrte. Es ist nur der Begriff höherer Cultur überhaupt festzuhalten, deren Abbild oder Repräsentantin Aegypten war.

Siraciden, den weder ähnliche Verpflichtungen als Uebersetzer, noch ähnliche Verehrung als bei Uebersetzung alt-heiliger Bücher beschränkten, sich solcher Freiheit noch öfter und durchgreifender bediente? Ja, selbst die wiederholte Versicherung daß er allen möglichen Fleiß auf diese Uebersetzung gewendet habe ist bedenklich. Wie möglich wäre es, daß er damit zu verstehen habe geben wollen, wie so viel das Buch in seiner neuen Gestalt ihm verdanke.

So mag denn schon die Uebersetzung mehr oder weniger absichtlich verschiedenen Stellen einen alexandrinischen Anstrich gegeben haben, der dem Urtexte fremd war. Doch daß diese die einzige veranlassende Ursache zur Vermischung der theologischen Charaktere gewesen sei, glaube ich nicht. Denn eines Theils erscheint das alexandrinische Moment, wie sich aus der Darlegung desselben ergeben haben wird, doch zu bedeutend, oft mit einem größern Stücke des Ganzen zu innig verwebt, als daß man dann nicht weit eher von einer Umarbeitung des Buches, als von einer Uebersetzung sprechen müßte,[61]) wozu denn doch der Prolog keine veranlassenden Gründe bietet, an-

---

61) Doch ist diese Ansicht, daß dem Uebersetzer ein größerer Antheil Verdienstes bei dem Werke als einem bloßen Uebersetzer zugeschrieben werden müsse, in der That öfter von den Alten ausgesprochen worden. Am frühesten doch wol in einem zweiten Prologe, den ein Späterer anfertigte, um einige Notizen über den Enkel des Siraciden selbst anzufügen. Er sagt: ὃς δὴ ταύτης (βίβλου) λαβόμενος εἰς ἓν ἅπασαν ἐναρμόνιον σύνταγμα συνήγαγεν, σοφίαν ἐπί τε αὐτοῦ καὶ τῷ τοῦ πατέρος. (Die Worte sind corrupt; doch möchten sie schwerlich mit Sicherheit zu emendiren sein. Der Sinn ist klar.) Angeführt wird dieser Prolog schon in der pseudo-athanasian. Synopse, die auch selbst die Arbeit des Siraciden unvollendet und das Uebrige vom Siraciden hinzugesetzt sein läßt. Andere die diese Ansicht theilten s. bei Eichhorn in s. Einleit. in die Apokr. S. 53. Not. o. Was aber diesen bewogen habe den Eusebius in die Reihe derselben zu stellen, möchte schwer zu sagen sein. In der bezeichneten Stelle D. E. VIII. p. 393. sagt Eusebius nur, daß unter dem Hohenpriester Simon Jes. Sirach bekannt geworden sei ὁ τὴν καλουμένην πανάρετον σοφίαν συντάξας.

dern Theils aber liegen auch einzelne interpolirte Stellen zu sichtlich vor, als daß man es nicht mit Gewißheit aussprechen dürfte, daß auch solche die ursprüngliche Form des Buches mannichfach modificirt haben.

Es ist dieß überhaupt das eigenthümliche Loos der gnomischen Literatur; wird allerdings auch durch ihren Inhalt sehr befördert, daß sie Verfälschungen vor allen andern ausgesetzt ist. Denn so selten auch namentlich in den ältern Gnomologien aller Zusammenhang mangelt, indem sich immer ein Faden sichtbar durch das Ganze hindurchwindet und es als Ganzes zusammenhält: so wird er doch nicht leicht so fest gehalten, um nicht den Leser einzuladen, parallele Stellen, ähnliche Erfahrungen, eigne Bemerkungen u. dergl. beizufügen, die sich dann eben so schwer kritisch wieder ausscheiden lassen, als sie leicht angefügt wurden. Daß von dieser Wahrnehmung auch unser Buch keine Ausnahme mache ist die fast einstimmige und unzweifelhafte Ansicht der Erklärer desselben. Wiederholung derselben Stellen an verschiedenen Orten, [62]) Worte, die den Zusammenhang, der sonst Statt finden würde, unterbrechen [63]) u. dergl. m. bieten sichere Beispiele einzelner Interpolationen dar. [64]) Nicht leicht möglich wird es zwar der

---

62) Vergl. z. B. XX. 30. ff. cl. XLI. 14. ff.

63) Eichhorn nennt IV. 7. XXI. 20. Hinzufügen möchte ich XVII. 17. Auch Kap. XXIV.

64) Ja, der Mangel eines strengen Zusammenhanges durch das ganze Buch hindurch bestimmte sogar Sonntag zu der Vermuthung, daß es nicht sowol eine vollendete Schrift, als vielmehr eine Anlage, eine Materialiensammlung, ein Aufriß zu einer solchen sei. Dieß in s. Abhandl. de J. S. ecclesiast. non libro, sed libri farragine. Rig. 1792. 4. Die Ansicht Eichhorn's (Einleitung in die Apokr. S. 50. ff.) die Schrift in 3 Bücher zu theilen, die nach einander gesammelt wurden (1.: I.—XXIII., 2.: XXIV.—XLII. 14., 3.: bis Ende) hat im Allgemeinen etwas Empfehlendes, weil dieser Literatur Analoges, wenn sich schon gegen die Durchführung im Einzelnen Vieles einwenden ließe und auch eingewandt ist. Vergl. Bretschneider's proleg. ad libr. Sirac. p. 20. sqq.

Kritik sein den ursprünglichen Text von alle Dem auszuscheiden, was spätere zahlreiche Hände beigetragen haben mögen, durch die das Buch wegen der reichen Fülle seiner frommen und lebensklugen Weisheit wanderte, aber gewiß müssen die Stellen, die zu entschieden auf alexandrinische Seite treten, um in einer befangenen Uebersetzung hinreichende Erklärung zu finden, vor allen Verdacht erregen ein Erzeugniß fremder literarischer Thätigkeit zu sein.

Mit dem Buche des Jesus Sirach ist in mehr als einer Rücksicht das B., was unter dem Namen des Baruch unter die Apokryphen aufgenommen ist, [65]) für unsern Zweck zusammenzustellen. Weß Ursprungs es eigentlich sei läßt sich durch seinen Inhalt bloß negativ und zwar dahin bestimmen, daß es nicht leicht Aegypten zum Vaterlande haben könne; denn diesem lagen angebliche Mittheilungen aus dem babylonischen Exile an die palästinischen Juden zu fern um dergleichen unterzuschieben. Eher könnte es aus Palästina herrühren, welches mit Babylonien doch immer eine dauernde Verbindung unterhielt. Schon hierdurch wird es wahrscheinlich, [66]) daß der griech. Text, in welchem wir dieß Buch noch besitzen, eine Uebersetzung sei, indem in den frühern Zeiten, in welche es, da es zeitig und häufig gebraucht wird, immer gesetzt werden muß, ein griechisches Product selbst die palästinische Literatur nicht aufzuweisen hat. Hierzu fügt sich aber auch außer an-

---

65) Denn daß dieß Buch nicht in Wahrheit von Baruch, dem Gefährten des Jeremias, herrühren könne, vielmehr die Fiction, nach welcher es als solches aus dem babyl. Exile den Glaubensgenossen in Palästina gesendet wäre, eben nur eine Fiction sei, ist schon klar aus der unter diesen Verhältnissen vollkommen unerklärbaren Unbekanntschaft des Verfassers mit der Lage der Dinge, unter denen er schreiben will, s. darüber Eichhorn a. a. O. S. 381. ff.

66) Was Eichhorn a. a. O. für unerweislich hält, auch de Wette (a. a. O. S. 401.) verwirft, aber doch zahlreiche und ansehnliche Vertheidiger gefunden hat, s. de Wette (a. a. O. Not. c.).

derweiten Gründen [67]) der gemischte theologische Charakter dieser Schrift beweisend an, der gerade bei solcher Ansicht erklärbar wird.

In schneidendem Widerspruche gegen allen Alexandrinismus tritt auch in diesem Buche die traurige Ansicht von der vernichtenden Gewalt des Todes uns entgegen. Mit betrübender Klarheit und unbegreiflicher Ruhe versichert der Verfasser (**II.** 17.), daß die Todten, deren Geist von ihrem Leibe genommen ist (ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σκλήγχνων αὐτῶν), weder den Herrn loben, noch seine Gebote halten können und bezeichnet die im Todtenreiche versammelt sind als Dahingeschwundene (ἐξηράνθησαν **III.** 19.). Auch der Weisheit wird gar nicht in alexandrinischer Art gedacht, vielmehr steht die auf sie bezügliche Stelle (**III.** 14. ff.) in Parallele zu dem im Siraciden über sie Gesagten. Der Weg zu ihr ist schwer zu finden und steil zu erklimmen; sie thront im Himmel. Allein der höchste Gott sendet sie herab zur Erde, zu Jakob, seinem Sohne und zu Israel, seinem Geliebten, wonach sie denn auf Erden erscheint und unter den Menschen wandelt, nämlich im Buche der göttl. Gebote und als Gesetz, das in Ewigkeit dauere. Es leuchtet ein, wie hier auf ganz ähnliche Weise wie bei dem Siraciden

---

67) Hierbei möchte ich auf die angeblichen Uebersetzungsfehler nicht allzuviel Gewicht legen, besonders nach dem, was Eichhorn a. a. O. S. 388. Not. u.) dagegen bemerkt hat. Beachtenswerther scheint mir die Notiz Björnstähl's im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur 3. S. 170. über den syrisch-hexaplarischen Codex zu Mayland: In Baruco autem, quod mirum, adsunt quamvis raro signa et excitatur versio Theodotionis. Wäre dieser Nachricht ohne weitere Prüfung zu trauen, was Eichhorn (a. a. O.) freilich bezweifelte: so sähe ich nicht ein, warum sie nicht auch als Beweismittel für einen nicht-griechischen Urtext gebraucht werden könnte, indem eine versio doch immer von einem überarbeiteten Urtexte unterschieden werden muß, auf welche nach Eichhorn jene Bemerkung auch gezogen werden könnte.

die göttliche Weisheit in den göttl. Gesetzbüchern fixirt und gleichsam personificirt erscheint und wie demnach weder Gfrörer'n die Aeußerung bei dem Siraciden so sehr auffallen durfte, daß er deßhalb die Stelle für untergeschoben erklärte,[68]) noch auch dem Grotius die unsrige, daß er sie als ein Einschiebsel von christl. Händen betrachtete, da sie auf die Erscheinung Gottes auf Erden im Messias anspiele.

Dagegen mußten dem griechischen Concipienten doch auch die LXX in ihrer alexandrinisirenden philosophischen Form bekannt und genehm sein. Die Worte IV. 7.: *παρωξύνατε γὰρ τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς, θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ* scheinen mir nämlich offenbar die alexandrinisch-willkührliche Uebersetzung von Ps. XCV. (XCVI.) 5.: *ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν* zu berücksichtigen (s. S. 69.).

Doch Dieß mag nun über die Apokryphen genug gesagt sein, insofern sie nur mittelbare Quellen des Alexandrinismus sind, d. h. durch anderweite Verhältnisse Spuren desselben an sich tragen, dem sie ursprünglich fremd waren. Wir wollen uns nun sogleich zu denjenigen wenden, die als eigentliche, natürliche und unmittelbare Zeugnisse für diese Religionsphilosophie angesehen werden müssen. Ich rechne hierher neben der Weisheit des Pseudosalomo, das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer.

Unter diesen nimmt nun ohne Zweifel die bei weitem vornehmste Stelle das genannte Buch der Weisheit ein, ja, die nächste nach Philo unter allen uns übrigen Monumenten des jüdischen Alexandrinismus,[69]) ohne jedoch mit diesem

---

68) S. oben S. 139.

69) Besondere Darstellungen der Lehrsätze des Buches geben: Jo. Melch. Faber super libro sapientiae. Onold. 1776. 77. 4. P. I. Sect. 1—6. u. P. II. S. 1—4. 1786—89. 4. (Er schrieb das Buch dem Serubabel zu und fand auch persische Dogmen in ihm. Dieß P. I. Sect. 3. sqq. Den 2. Theil fügte er zu seiner Vertheidigung an wider Hasse die Weisheit Salomo's

selbst in Rücksicht auf den geschichtlich-philosophischen Werth auch nur vergleichbar zu sein, indem, wenn wir des Buchs der Weisheit entbehrten, uns auf dem Felde unsrer Untersuchung höchstens einige Zwischenstadien unbekannt sein würden, durch welche sich das philosophische Bestreben der alexandrinischen Juden zu der Höhe emporwand, die sich in Philo darlegt, und einige weitere Folgesätze, die sich aus den uns sonst bekannten Principien entwickelten, während wir ohne Philo, auch bei dem Besitze dieses Buches, über letztere selbst, die natürlich Alles zusammenhalten und erläutern, völlig im Dunkel gelassen wären und entweder von den gegebenen Aeußerungen derselben, wäre es sonst noch mit der nöthigen Sicherheit und Vollständigkeit möglich, auf sie zurückschließen oder das Ganze als unerklärbares Räthsel betrachten müßten.

Denn wenn anders, wie wir ins Einzelne gehend in der Entwickelung des philonischen Lehrbegriffs nachgewiesen haben, als der Grundzug des Alexandrinismus, der sich in allen einzelnen Richtungen sichtbarer oder verborgener ausspricht, die

---

Jen. 1785. 8.). Jac. Brucker de vestigiis philosophiae Alexandrinae in libro Sapient. in miscell. Berolin. VI. p. 150. sqq. Grimm: Etwas über die alexandrinische Philosophie und deren Spuren im Buche der Weisheit, Annaberg 1773. 4. Ganz abweichend von dieser gewöhnlichen Ansicht ist die in neuern Zeiten von Baumgarten-Crusius (Grundzüge d. bibl. Theol. Jena 1828. S. 96.) aufgestellte und von Carl Ludw. Wilib. Grimm (de libri Sapientiae Alexandrina indole perperam asserta. Jen. 1833. 8.) wenigstens polemisch unterstützte, daß das Buch von einem mit der griech. Gelehrsamkeit nicht unvertrauten palästinischen Juden abgefaßt worden sei. Sie möchte jedoch, zumal da unser B. den palästin. Juden unbekannt geblieben zu sein scheint (s. Zunz a. a. O. S. 105.), nicht viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben, als die jüngst von Paulus in den Heidelberger Jahrbüchern hingeworfene, daß ein makedonischer Ursprung dasselbe am genügendsten erkläre. In wie weit Grimm Beachtenswerthes gegen einzelne zu berührende alexandrinische Momente erinnert hat, werden wir im Folgenden auf ihn zurückkommen.

Ansicht anerkannt werden muß, daß das göttliche Wesen in so reiner und darum so erhabener Vollkommenheit throne, daß keine menschlich gedachte oder denkbare Eigenschaft diese zu bezeichnen vermöge, daß es mithin als reines Sein ohne Aeußerung; die Aeußerungen aber göttlichen Seins, oder die göttliche Kraft und Wirksamkeit, deren Zeugniß ja die ganze Welt gäbe, als für sich bestehende, untergeordnete Theilnehmer am göttlichen Wesen anzusehen seien, sie erkennbar, dieß selbst absolut verborgen, weil nur das sich Aeußernde den Kreis menschlichen Wissens berühre: so findet sich über dieses Alles in dem ganzen Buche der Weisheit kein klares philosophisches Wort. [70]) Wohl aber setzt es behufs seiner Erklärung sowol diese philosophischen Principien, als auch z. Th. deren besondere Entwickelungsweisen, wie sie uns sonst bekannt sind, bestimmt genug voraus, und verräth klärlich einen mit diesem Geiste genau vertrauten und befreundeten Verfasser. Letzteres ist vor Allem der Fall in dem Lobe der göttlichen und weltschöpferischen Weisheit, welches Kap. VII.—IX. den Verfasser vorzugsweise, aber auch sonst häufig beschäftigt. Zwar findet sich auch in ihm, wie in dem des Siraciden Nichts vor, das an sich mit Nothwendigkeit veran-

---

70) Ich nehme hierbei an, was auch in der neuern Zeit ziemlich allgemein festgehalten worden ist, daß das Buch der Weisheit von Einem Verfasser herrühre; so de Wette in s. Einleitung S. 387. ff. Bauermeister in: Commentario in libr. sap. (Gotting. 1828. 8.) p. 2.—26. Gfrörer a. a. O. II. S. 201. ff. Früher glaubte man das Buch in mehre Theile zerfällen zu müssen, ohne daß jedoch eine Uebereinstimmung Derer, die Dieß behaupteten, hierin erwirkt worden wäre. Du Pin (dissertat. prélim. sur la bibl. T. I. p. 350.) und Hubigant (proleg. in Script. S. II. p. 160.) trennten die 9 ersten Kapp. von den folgenden; Eichhorn in s. Einl. in die Apokryphen S. 88. ff. 144. ff. ließ den ersten Theil mit XI. 1. endigen. Bretschneider in s. Abhandll.: de libri sapientiae parte prior Cap. I.—XI. e duobus libellis diversis conflata. Pars I.—III. Viteberg. 1804. 4. theilte auch noch diesen ersten in 2 andere (I.—VI. 8. und von da bis XI. 1.).

laßte dieſe als ein für ſich beſtehendes Weſen in dieſem Buche bezeichnet anzunehmen, indem Keines von Beidem vorliegt, wodurch (wie ich bereits oben bemerkte) [71]) die Perſonification von der Hypoſtaſirung an ſich mit Sicherheit geſchieden werden kann, klare wirkliche Erklärung und beſtimmte durch weſentlichen Gegenſatz gegebene weſentliche Scheidung des angeblich Hypoſtaſirten von Dem, mit welchem es ſonſt als verbunden gedacht werden müßte. Wenn ich aber auch hierin von der Anſicht mehrer Erklärer dieſes Buchs abzugehen genöthigt zu ſein glaube: [72]) ſo ſtimme ich doch gewiſſermaßen auf der andern Seite mit ihnen überein und behaupte, daß allerdings eine weſentlich für ſich beſtehende göttliche Weisheit in dieſem gelehrt werde, indem es alle andern Umſtände klar machen, daß der Verfaſſer in alexandriniſche Religionsphiloſophie eingeweiht war, ſeine eignen Mittheilungen ihr anbequemt habe und man mithin vorauszuſetzen berechtigt iſt, er werde auch dieſe Weisheit, dem Grundzuge der alexandriniſchen Theologie zu Folge, als beſonders-weſentliche für ſich beſtehende Subſtanz angeſehen haben, zumal da auch gerade was er ſonſt über dieſe beibringt ſich nicht nur an alexandriniſche Beſtimmungen über ſie anpaſſen läßt, ſondern auch in einigen Beziehungen unbedingt alexandriniſche Deutung fordert.

---

71) S. oben S. 132. f. vergl. mit Abth. 1. S. 239. f.

72) Von Bretſchneider in ſ. Dogmat. der Apokryphen S. 237. ff. und in den erwähnt. Abhandll. 3. S. 1. ff., von Gfrörer a. a. O. II. S. 227.; auch wohl von Bauermeiſter a. a. O. S. 27. Darum wäre der heftige Tadel Gfrörer's gegen Paulus, der (Comment. zum Joh. S. 29. ff.) dieſe Subſtantialität geläugnet hatte, „daß er jene Zeiten gar nicht kenne oder, was noch ſchlimmer, keinen hiſtoriſchen Sinn habe“ etwas zu beſchränken geweſen, zumal da dem P. Beides nach hinreichenden Belegen, ſelbſt wenn man ſich ſonſt unter ſeine wiſſenſchaftlichen Gegner zählt, nicht ſtreitig gemacht werden kann, was aber natürlich einen Irrthum nicht ausſchließt. So iſt alſo Grimm'en, inſofern er die Möglichkeit einer Proſopopoeie bei dieſer St. behauptet (a. a. O. S. 12. f.), Recht zu geben.

Dieß das Resultat meiner Ansichten über die göttliche Weisheit des Verfassers, welches die nachstehenden Mittheilungen bestätigen und erläutern mögen. Ich will zu diesem Ende zunächst die Worte des Buchs wieder geben, von welchen die Entscheidung allerdings vornehmlich abhangt, dann aber jene Mittheilungen in der Weise anschließen, daß sie auch alles Uebrige in diesem Buche über diesen Gegenstand bemerkenswerth Gesagte berücksichtigen. Jene Worte finden sich Kap. VII. 7. ff., wo Salomo, den der Verfasser redend einführt, rühmt, wie segensreich für ihn das Gebet um Weisheit gewesen sei:

VII. 7. Drum betet' ich und so ward Weisheit mir gegeben,
Ich rief zu Gott und zu mir kam der Geist der Einsicht.
8. Sie schätz' ich höher noch als Scepter und als Thronen
Und keinen Reichthum acht' ich im Vergleich mit dieser.
9. Nicht acht' ich gleich mit ihr den Stein, der sonst unschätzbar;
Denn alles Gold ist wenig Sand vor ihrem Antlitz
Und alles Silber ist gleich Thon von ihr geachtet.
10. Sie halt' ich werther noch als Körper-Wohl und Schönheit.
Sie zu besitzen würd' ich selbst dem Lichte (dem Symbole des Glückes) vorziehn.
Denn unauslöschlich ist das Licht, das ihr entstrahlet.
11. Zugleich mit ihr kam mir nun auch der Güter Menge
Und ganz unschätzbar ist's, wie reich ich durch sie wurde.
12. Ich ward in Allem froh, da Weisheit Alles führte.
Doch kannt' ich sie noch nicht als alles Dieses Urgrund.
13. Gelernt hab' kunstlos ich's und geb' es neidlos wieder,
Denn nicht verhehlen will ich es, wie reich ich wurde. — — —

VII. 15. Verleih' mir aber Gott zu sprechen nach Erkenntniß. — — —
17. Denn trugles kennen alles Sein hat er gewähret mir,
Der Welt Zusammenbau, der Elemente Kräfte,
18. Der Tage Anfang und ihr Ende und ihr Mittel,
Der Sonnenwenden Folge und der Zeiten Wechsel,
19. Der Jahre Kreislauf und den Standort der Gestirne,
20. Des Lebenden natürlich Sein, der Thiere Ingrimm,
Der Geister Kräfte und der Menschen listig Sinnen,
Den Unterschied der Kräuter und der Wurzeln Kräfte
21. Und Alles, was verborgen ist, erkannt' ich klärlich,
Die Weisheit lehrt' es mich, die Alles erst gebildet.
22. Denn in ihr wohnt ein Geist
Verständig, heilig, eingeboren,
Vielgetheilt, zart, leichtbeweglich,
Eindringlich, rein, verständlich,
Unschädlich, voller Liebe zum Guten, spitz,
23. Unaufhaltbar, wohlthätig, voller Liebe zum Menschen,
Beständig, zuverlässig, kummerlos,
Alles wirkend, Alles übersehend, dringend durch alle Geister, die so verständig sind und rein und zart, als wie nur immer.
24. Beweglicher als die Bewegung ist die Weisheit,
Das All durchdringt sie und durchzieht es, sie, die Reine.
25. Denn ja, entquollen ist sie aus der Kraft der Gottheit,
Ein reiner Ausfluß der allmächt'gen Herrlichkeit.
Drum fügt sich Nichts ihr zu, was irgend nur befleckt ist.
26. Denn sie, ein Abglanz ist sie von dem ew'gen Lichte,
Ein fleckenloses Spiegelbild der Kraft der Gottheit.
Und seiner güt'gen Vollkommenheit ein Abbild.
27. Die Eine nur ist sie und Alles doch vermag sie
Und ob sie bleib' in sich: das All erneut sie immer.

In heil'ge Seelen kehrt' sie ein zu allen Zeiten
Erweckend also Freunde Gottes und Propheten.

VII. 28. Denn nimmer war von Gott noch irgendwer geliebet
Der nicht die Weisheit eng, als Gattin sich vermählet.

29. Der Sonne Glanz, der Sterne hohe Ordnung weicht ihr,
Zum Lichte hingestellt erscheint sie als die höhere.

30. Denn dieß erblindet wann die Nacht herzugekommen,
Indeß der Weisheit keine Tücke widerstehet.

VIII. 1. Sie dehnt sich von dem einen Ende aus zum andern,
Durchdringt das All zum Besten immer wirksam.

2. Sie liebte ich und strebt' ihr nach seit meiner Jugend,
Sie sucht' ich auch als Braut mir enger zu verbinden
Und war geworden ein Verehrer ihrer Schönheit. —

3. Da rühmt sie sich des Adels als Gefährtin Gottes,
Und der das All beherrscht: er hat sie selbst geliebet.

4. Denn eingeweiht ist sie in Gottes weise Pläne
Und Theil hat sie genommen auch an seinen Werken.

5. Wenn wünschenswerth der Reichthum ist in diesem Leben:
Wer reicher möchte sein als Weisheit, die das All wirkt?

6. Und wenn es Weisheit ist, die einst als Urgrund wirkte:
Wer ist da mehr als sie die Schöpferin des Weltalls? —

In diesen Worten liegt ein Lob der göttlichen Weisheit vor, das offenbar mehre Berührungspunkte mit demjenigen darbietet, welches sich bei dem Siraciden und in den Proverbien findet (und schon oben von uns, so weit es nöthig schien, beleuchtet worden ist), vornehmlich darin, daß die Weisheit auch hier als weltschöpferische Kraft gepriesen wird. Indeß möchte gerade deßhalb dieß Lob nicht eben als etwas unser Buch sehr Unterscheidendes erscheinen und man könnte leicht

geneigt werden, wie in jenen Schriften, so nun auch hier nicht sowol einen philosophischen Genius zu ahnen, der seine Worte mit der bestimmten Absicht aufsucht und sich ihrer bedient, um seiner innern Ueberzeugung eine möglichst adäquate äußere Gestalt gewinnen zu lassen, sondern vielmehr einen dichterischen, der, ob er schon weiß, daß sein Gebilde nur in seiner Einbildungskraft lebt, wirkt und schafft, dennoch hiermit keineswegs sein Recht beschränkt glaubt, dasselbe falls es seinen dichterischen Zwecken entspricht, als lebend, wirkend und schaffend darzustellen. Allein der angegebene Unterschied, der überhaupt dies Buch mehr als jene angegebenen Schriften für die Seite der Alexandriner gewinnt, findet sich denn doch auch in diesem Lobe, zumal wenn man letzteres mit den übrigen Aeußerungen desselben über die göttliche Weisheit zusammenstellt, wie wir Dieß jetzt unternehmen müssen. Wenn schon die entscheidend alexandrinisch-philosophischen Charaktere nicht selbstständig basirend von ihm dargelegt sind: so nimmt es doch auf deren Entwickelung im Einzelnen klärlich Bezug, ja, kann zuweilen nur aus solchen hinreichend erklärt werden.

Der vornehmste Theil der religions-philosophischen Speculationen unsrer Alexandriner und namentlich derjenigen, welche die göttlichen Mittelwesen betreffen, ruhte nämlich auf dem Versuche eine Synthese der Antinomie herbeizuführen, welche in ihren beiden ersten Sätzen vorlag, dem einen, daß Gott schlechthin als das allervollkommenste in dieser Vollkommenheit qualitätenlose Wesen angesehen werden müsse und dem andern, daß dem Menschen, als solchem, das Anschauen des Uebersinnlichen unmöglich sei und er nur im Schlusse von dem Sichtbaren auf das Unsichtbare kommen könne. Hieraus ist es klar, daß der physikotheologische Beweis für Ergründung des Göttlichen den Alexandrinern auf der einen Seite von der allerhöchsten Bedeutung, auf der andern jedoch, als nur zu gewissen göttlichen Eigenschaften hinleitend, auch wieder zu schwach sein mußte, jenem eigenschaftslosen Ideale des Göttlichen an sich zu genügen, welches a priori feststand. Es blieb hier kein anderer Mittelweg. Sie mußten, wenn sie durch jene

Beweisführung bei einer gütig, weise, mächtig und wie nur immer sich äußernden, die Welt bildenden, göttlichen Ursache angelangt waren, die Ursache aller Dinge als solche von den göttlichen weltbildenden Kräften trennen. [73])

Wie anklingend an solche Lehre über Gott und Welt ist nicht der Anfang des XIII. Kap.'s unsers Buchs, wo der Verfasser gleichfalls die weltbildende Weisheit im Auge hat. Ich glaube, daß die gegebenen Vorbemerkungen diese Stelle eben so erläutern, als in ihr nachweisen werden, wie denn doch schon in dieser Lehre ein innigeres Verwandtschaftsverhältniß zwischen den jüdischen Alexandrinern und unserm Verfasser, als dem Siraciden und dem Zusammensteller der Proverbien Statt fand: „Thöricht von Natur müssen alle die Menschen sein," sagt Salomo nach Dem, was ihn unser Philosoph in den Mund legt, „die von Gott Nichts wissen und aus den herrlichen Gegenständen, die sie wahrnehmen, nicht vermögen Den zu erkennen, der in Wahrheit ist (τὸν ὄντα), noch den Künstler (τὸν τεχνίτην) zu erfassen durch Aufmerksamkeit auf seine Werke, sondern das Feuer, den Wind, die raschbewegte Luft, den Kreis der Sterne, das mächtige Wasser, die Leuchten des Himmels für Vorsteher der Welt, für Götter halten. Wenn sie hingerissen von ihrer Schönheit sie für Götter nehmen: sollten sie doch inne werden, um wie viel herrlicher als diese der Herr sein möge über alle sie." [74]) Wenn auch diese letztern Worte,

---

73) S. Abth. 1. S. 166. ff.

74) Es ist hier die von Philo so oft mit dem Namen des chaldäischen Dogma's bezeichnete und verworfene Ansicht gemißbilligt, die bei Bewunderung der einzelnen Naturschönheiten nicht sowol von ihnen auf einen höhern Urheber schließt, als vielmehr in ihnen ein Göttliches wirksam glaubt; s. Abth. 1. S. 373. Note 493. und oben S. 65. f. Es wird hiernach einleuchten, wie wenig diese St. deßhalb wider alexandrinischen Ursprung spreche, weil den Aegyptern die Verehrung der Sonne, des Mondes und der Sterne nicht eigenthümlich gewesen sei, was Faber P. I. Sect. 5. c. 10. hervorhebt. Es sollen hier überhaupt nicht einzelne Idole verworfen werden; wie denn auch

Worte, und die, welche ihnen im Texte folgen darauf hinleiten könnten, daß Salomo hier im gewöhnlichen philosophischen Sinne von der hohen Vollkommenheit des Geschaffenen auf die höhere des Schöpfers seine Leser hinüberführen wolle: so ist doch Beides nicht zu übersehen, daß die Alexandriner im minder genauen und bestimmten Sinne (worüber früher das Nöthige beigebracht worden ist) [75] mit dem übrigen Theile der Philosophen reden konnten, und daß unser Verfasser durch die Bezeichnung Gottes, als des an sich Seienden (ὁ ὤν) und durch die angedeutete Unterscheidung dieses und des Künstlers des Alls in Gott, dieselbe Idee festhalten mochte, welche bei den Alexandrinern die bildende göttliche Kraft von dem Urwesen trennte, das der eigenschaftslosen Ewigkeit aller übrigen zum Grunde lag.

Fernere Mittheilungen über die genannte classische Stelle selbst werden die Ueberzeugung von der alexandrinischen Stimmung unsers Verfassers in der Lehre von der göttl. Weisheit noch weiter begründen, doch auch zugleich einige Differenzen desselben und die veranlassenden Gründe zu diesen schärfer hervortreten lassen. [76] Wir erinnern uns, um Beides in ver-

---

auch schwerlich die angeblich genannten gemeinsam auf Ein Land hinweisen: sondern es sollen nur mächtig ergreifende oder gewinnende Naturerscheinungen in den Gegensatz zu dem Urheber gestellt werden.

75) S. Abth. 1. S. 145. ff.

76) Diese Verschiedenheiten werden übrigens den indirecten Beweis enthalten, daß Philo der Verf. dieses Buchs nicht sein könne, wie Mehre auf das Zeugniß des Hieronymus hin (in praef. Sal.: Nonnulli scriptorum veterum hunc esse Philonem Jud. affirmant) sich überredeten, besonders Jo. Castabadius de libro sapientiae. Bred. 1648. 12. Andere (die Calmet dissert. p. 455. N. p., auch Fabric.-Harles. B. G. III. p. 728. nennt) dachten gar an einen ältern Philo als Verfasser. Doch finde ich den Grund, den man dafür anführt, daß Hieronymus selbst einen solchen verstanden wissen wolle, indem er unter den Schriften des jüngern Philo das Buch der Weisheit nicht nennt, sehr untüchtig, indem aus jenen Worten keines-

einigter Darstellung erläutern zu können, vor Allem kürzlich der Ansicht Philo's über die göttl. Weisheit, den göttl. Logos und den göttl. Geist. Alle drei bezeichneten diesem dieselbe göttlich wirkende Mittelursache, jedoch in bestimmt gegen einander begrenzten Verhältnissen, welche nur jezuweilen dadurch, daß das Allgemeinere oder früher zu Denkende an die Stelle des Besondern und Spätern trat, scheinbar gestört wurden. Die göttliche Weisheit ward aus der Zweckmäßigkeit der Welt zunächst und unbedingt erschlossen, als deren Modificationen oder Folgen Alles, was sonst etwa noch zur Erklärung derselben erforderlich, festgestellt werden müsse. Die Zwecke überhaupt konnten nicht eher sinnlich dargestellte oder gar durch gütige und irgend welche andere Beschaffenheiten ausgezeichnete sein, ehe sie eben Zwecke waren und so die Weisheit ihres Urhebers im Allgemeinen voraussetzten. Indem jedoch die Weisheit, begrifflich festgehalten, nur Bedingung der zu bildenden Welt, nicht aber eigentliche Ursache der bereits gebildeten war, indem eine solche noch erst ein die Weisheit auf die Materie übertragendes Vermögen postulirte: so trat hier der Logos mit seinen Unterkräften vermittelnd dazwischen als factischer Urheber der Weisheit, die in dieser sichtbaren Welt vorliegt und eben auch zu einer göttlichen Ursache derselben hinleitet. Der göttliche Geist endlich erschien als die besondere Ursache des menschlichen Geistes, der sich durch selbstständige Thätigkeit wesentlich von allen sinnlichen Gegenständen ausschied und mithin nicht gleichen Entstehungsgrundes mit diesen sein konnte. [77])

So traditional nun aber auch der jüdische Alexandrinismus in seinem endlichen Zwecke und ferner auch in seinen ersten

---

wegs erhellt, daß Hieronymus die Ansicht der nonnullorum getheilt habe. Vergl. die Abhandlung de auctore libri Sapientiae Philone potius Alexandrino quam seniore publicae ventilationi subjiciunt Dan. Salthenius praes. et respond. J. C. Grube. Regiom. 1739.

77) S. über dieses Alles ausführlich Abth. 1. S. 202. ff.

Principien war, als den z. Th. unumgänglichen Mitteln für jene Zwecke: so mochte doch eine längere Zeit verfließen, ehe sich seine Theorie bis zu der Genauigkeit ausbildete, die sich in Philo wirklich findet und namentlich scheint die scharfe Zergliederung der einzelnen göttlichen Eigenschaften, die endlich zur Erklärung der weisheitsvollen Welt erforderlich seien, erst den Spätern in ihrer Vollständigkeit gelungen, während die Frühern, so weit wir namentlich in Aristobul und in den Apokryphen von diesen Zeugniß haben, dem göttlichen Logos und Geiste noch keinen eigenthümlichen Wirkungskreis zuschrieben, sondern mehr die göttliche Weisheit überhaupt (wenn auch schon in den besondern Aeußerungen, die späterhin Gelegenheit für besondere Bezeichnungen darboten, ja, bisweilen, doch nicht constant, unter den spätern Namen) dichterisch und philosophisch priesen, als diejenigen göttlichen Kräfte, deren Aeußerungen sich ihnen bei philosophischer Strenge zuerst dargeboten hätten. So konnten wir es denn auch auf der einen Seite für eben so wahr halten, als es auf der andern einen schiefen Nebenbegriff gab, mit Gfrörer zu sagen, daß die Weisheit der ältere Name für die göttliche weltbildende Mittelursache gewesen sei. [78]) Allerdings tritt gerade bei den Frühern, welche die einzelnen Bestimmungen derselben noch nicht sonderten, die Weisheit als das allgemeine Requisit stärker hervor, als bei den Spätern, welche, wenn gewisse Modificationen oder Wirkungen dieser Weisheit zu nennen waren, diese meist mit ihren besonders bezeichnenden Namen genauer angeben, aber auch die Spätern unterließen es nicht, wie sich aus der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs ergeben haben wird, öfters minder bestimmt das Allgemeine an die Stelle des Besondern zu setzen und immer hatte bei ihnen die göttliche Weisheit auch noch selbstständigen philosophischen Werth.

Verbinden wir Dem gemäß eine genaue Kenntniß der einzelnen Bestimmungen der Alexandriner über die göttliche ver-

78) S. oben S. 107.

mittelnde Kraft mit der Rücksicht darauf, wie sich diese wol allmälig erweitert haben mögen: so werden wir um eine Ausdeutung der in unsrer Stelle sowol als in andern verwandten unsers Verfassers der göttlichen Weisheit beigelegten Prädicate nicht eben bekümmert sein dürfen.

Sie erscheint in unsrer Stelle zunächst als Erzeugerin des Alls.[79]) So konnte sie auch Philo nennen und hat sie so genannt,[80]) doch würde er sie wol schwerlich in dieser Beziehung gerade so oft und so fast ausschließend genannt haben; er würde wol mehr dem genauern, ihm bekannten und befreundeten Sprachgebrauche gefolgt sein, der den Logos als letzten Vermittler des Göttlichen und Menschlichen, oder als eigentlichen Weltbildner hinstellt. Indeß kommt allerdings auch bei unserm Verfasser der Logos zuweilen in diesem von Philo bestimmten Wirkungskreise zum Vorschein. Besonders bemerkenswerth ist hier die Stelle IX. 1. 2.,[81]) welche den Anfang des Gebetes enthält, das Salomo zu Gott um Erlangung der Weisheit sprach: „Gott der Väter und Herr deines Erbarmens, der du das All durch dein Wort geschaffen hast (*ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου.*) und durch deine Weisheit (*τῇ σοφίᾳ σου*) den Menschen bildetest, damit er über die Geschöpfe herrsche." u. s. w., Worte, die vollkommen philonisch

---

79) So VII. 12.: *ἡ γενέτις πάντων*, 21. und VIII. 6.: *ἡ πάντων τεχνῖτις.*

80) S. Abth. 1. S. 223.

81) Auch außerdem finden wir mehre Spuren einer solchen Logologie bei unserm Verf. Vergl. besonders XVIII. 24., wo er sagt: *ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος.* Dieselbe Ansicht, daß im hohenpriesterlichen Gewand die ganze Welt typisch dargestellt werde, spricht Philo auch öfters aus und zwar so, daß sich dieselbe auf die Logologie gründet. Vergl. besonders de vita Mos. II. p. 671. — de prof. p. 466. al. Es leuchtet aus diesem Beispiele zugleich ein, wie vertraut unser Verf. mit der alexandrinisch-allegorischen Typologie war. Wir werden unten (Note 99.) die Stelle X. 17. als einen andern Beleg hierzu kennen lernen.

wären, wenn statt der göttl. Weisheit der göttl. Geist genannt wäre, indem, wie wir oben nachwiesen, [82]) nach dem Philo der Mensch allein in dem göttl. Logos seinen genügenden Erklärungsgrund nicht fand, sondern sein Geist, kraft dessen er über Alles herrscht, einen göttlich überströmenden Geist für sich forderte; [83]) die aber auch in dieser ihrer Form auf jene Philosophie sichtlich hinweisen, da ja die göttl. Weisheit als erste, alle andern bedingende Gotteskraft, auch das πνεῦμα bedingend in sich schließen konnte, wie sie es denn hier im Gegensatze gegen λόγος wirklich in sich schließt. [84])

Doch vermißt man, wie wir später noch etwas näher berühren müssen, bei unserm Verfasser auch überhaupt die nähern Bestimmungen, weß Wesens und Wirkens der göttliche Geist sei gar sehr und es herrscht hierin eine Unbestimmtheit,

---

82) S. Abth. 1. S. 300. ff.

83) Vergl. auch X. 1. 2.: αὕτη (ἡ σοφία) — — ἔδωκεν αὐτῷ (πρωτοπλάστῳ) ἰσχὺν κρατῆσαι ἁπάντων.

84) Die Darstellung des philonischen Lehrbegriffs hat uns schon mehre Gelegenheit geboten (s. Abth 1. S. 146. ff.) darauf aufmerksam zu machen, wie sehr wichtig gerade bei den Alexandrinern die Unterscheidung der genauern und minder genauern Rede ist. Diese Vorsicht muß, wie gleichfalls bemerkt, bei unserm Salomo noch um so strenger beobachtet werden, je unbestimmter selbst im Vergleiche mit Philo seine Terminologie ist und in je häufigere Selbstwidersprüche ihn demnach eine todte Wortauffassung verwickeln würde. Wie in der eben behandelten Stelle die σοφία in ihrer Wirksamkeit als πνεῦμα festzuhalten ist: so muß sie auch anderwärts in den für sie geeigneten Sphären aufgefaßt werden. Wie würde es sich sonst vereinigen lassen, wenn an einigen Stellen gesagt ist, daß sie Alles durchdringe (s. Note 103.), während nach andern dem Bösen die Fähigkeit abgehen soll, sie zu besitzen I. 3. ff. XIII. 1., wenn sie nicht dort in kosmisch-generalerm, hier in gnostisch-specialerm Sinne zu verstehen wäre, nach welchem letztern allerdings vermöge der engen Verknüpfung zwischen Tugend und Weisheit in dem theosophischen Alexandrinismus auch nur der wahre Philosoph wirklich tugendhaft sein kann (s. darüber in Betreff unsers Salomo weiter unten)?

die vornehmlich dadurch befördert wird, daß auch wieder (was die spätere jüdisch-philosophische Terminologie vermied, jedoch in der christlichen wieder auftauchte, wo der Logos auch öfters als ein πνεῦμα ἅγιον erscheint) unsrer göttlichen Weisheit, insofern sie sich äußert (oder nach der genauern Sprache Logos ist) ein πνεῦμα zugeschrieben wird (I. 6.: πνεῦμα σοφίας) und diesem göttlichen Geiste derselben dann natürlich alle die Eigenschaften beigelegt werden, die sich wol sonst bei dem Logos finden, ohne daß man dadurch schon berechtigt würde, den göttlichen Geist überhaupt mit der göttlichen Weisheit zu identificiren.[85]) Die wichtigste Stelle hierüber findet sich in den übergetragenen Versen VII. 22. ff. Die Prädicate, die an jenem O. dem Geiste der Weisheit beigelegt werden (in deren angeblicher Zahl 21 man jedoch nicht eben eine geheimnißvolle Anspielung auf 3×7, oder eine bedeutsame Verbindung der beiden heiligen Zahlen zu sehen hat)[86]) sind den verschiedensten Beziehungen, in welchen dieselbe nach alexandrinischen Vorstellungen in Thätigkeit kommen, oder als Logos auftreten kann, entnommen und das kosmische Element der Weisheit eben so, als ihr belehrender Einfluß ist berücksichtigt. In beiderlei Rücksicht sind so viel entscheidende Anklänge an den Alexandrinismus, daß

---

85) Wie Gfrörer a. a. O. II. S. 217.: „Es fällt in die Augen, daß die beiden Worte σοφία und πνεῦμα ἅγιον in dieser Stelle als gleichbedeutend erscheinen; denn sie wechseln mit einander ab, als verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache.“ Uebrigens ist die Stelle zu interpungiren: ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας, φεύξεται δόλον, und zu übersetzen: der Geist des Unterrichts oder der Weisheit ist ein heiliger Geist, er wird u. s. w. Hiernach könnte das πν. ἅγ. θεοῦ noch immer vom πν. παιδείας verschieden sein. Doch wechselt auch dieses, wie wir weiter unten sehen werden, bestimmt mit der Sophia ab.

86) Wie nach Faber (Pars I. Sect. 4. p. 10.) Mehre, Hasse, Eichhorn, Bretschneider, Bauermeister, Gfrörer. Selbst die Zählung ist willkührlich. Es ist nicht abzusehen, warum die Prädicate im 24. V.: πάσης κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα, nicht mitgezählt werden sollen.

wir nicht umhin können, über beide hier noch mit einigem Mehren zu sprechen und zu zeigen, wie viel Licht über jene von der Kenntniß dieses aus sich verbreitet. Es wird hierbei von selbst gerathen sein, Alles, was sich auch außer der erwähnten Stelle in unserm Buche eine jede dieser beiden Rücksichten kräftiger Berührendes vorfindet, gleich hier mit einzuweben, wo es, wie selbst am klärsten verstanden, so auch seine Umgebungen am hellsten beleuchten wird.

Auf den Geist der Weisheit, insofern er die Menschen göttliche Weisheit lehrt (πνεῦμα παιδείας I. 5.), führen außer den Prädicaten der Verständigkeit und Verständlichkeit (VII. 22.: νοερόν — σαφές) auch noch die andern, daß er heilig und unbefleckt (ἅγιον — ἀμόλυντον) [87]) sei. In welchem Sinne sagt der Anfang des Buchs (v. 4. f.): „In eine boshafte Seele wird die Weisheit nicht einkehren, noch kann sie wohnen in einem Leibe der der Sünde dient; denn ein heiliger ist der Geist des Unterrichts." Es will Dieß nichts Anderes sagen, als was Philo so oft und mit so auszeichnendem Nachdrucke hervorhebt, daß ächte Tugend und wahre Weisheit mit heilig-unzertrennlichen Banden aneinander geknüpft seien, daß Diejenigen, welche das Göttliche nicht in Wahrheit kennen, als Thörichte und Gottlose, dagegen aber auch als Kinder Gottes betrachtet werden müßten, denen diese Erkenntniß verstattet sei. [88]) Wir haben, als wir dieser Lehre des Alexandrinismus bei Philo Erwähnung thaten, die Fäden nachzuweisen gesucht, die sie mit ihren Schwestern philosophisch verknüpfen und können uns nun begnügen darauf zurückzuweisen. [89]) Sehr natürlich gründete sich übrigens bei demselben Philo auf diese Wesensverwandtschaft zwischen Weisheit und Tugend (ob sie schon noch anderweiten philosophischen Anhalt in der höchst-einfachen Natur Gottes fand) [90]) die Unfähigkeit des Menschen durch

87) Vergl. auch I. 5.

88) S. auch II. 13.

89) S. Abth. 1. S. 368. ff

90) S. daselbst S. 133. ff.

eigne Kraft die göttliche Weisheit zu erringen, indem er vermöge seiner menschlichen Natur auch in nothwendiger Unvollkommenheit befangen sei. [91]) Nur das reine Geistige vermag ungestört und ungetrübt das Göttliche, weil von ihm nicht verschieden, zu umfassen und also Tugend zu üben. Bei dem Menschen aber tritt zu dem erstern durch die Geburt noch das Irdische hinzu, eine Vereinigung, die als der erste Fall zu betrachten ist, an welchen sich in unzerreißbarer Folge fort und fort an sich sündige Handlungen anknüpfen, da das Bestehen des Körpers jezuweilige Abziehung des Geistes vom Geistigen, die eben (wenn schon, wo nothwendig, nicht sowol für den Menschen, als an sich) Sünde ist, verursacht. Gleichen Grund und gleiche Folge kennt nun aber auch unser Salomo, wenn er sie schon nur in einigen Worten ausspricht. Doch mag die folgende Reihe Stellen nachweisen, wie nichts desto weniger treu dieser Gedankengang bei ihm vorliegt. Zuerst X. 1. 2.: „Die Weisheit bewachte den erstgebildeten Vater der Menschen, den allein Geschaffenen, entriß ihn dem ihm eigenthümlichen Sündenfalle (ἐκ παραπτώματος ἰδίου) und gab ihm Kraft zu herrschen über Alles." Es kann hier nicht zweifelhaft sein, daß das παράπτωμα ἴδιον eben nach der angegebenen Theorie des Alexandrinismus der dem Menschen als solchem eigenthümliche Sündenfall ist, bei welchem er, früher ein reiner Geist, sich mit dem Irdischen verband. [92]) Er würde hierdurch aber untergegangen, den übrigen Gebilden der Erde gleich geworden

---

91) S. Abth. 1. S. 347. ff.

92) Ueber solche frühere und vollkommenere Existenz des Menschen vergl. VIII. 19. f.: παῖς δὲ ἦμην εὐφυής, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Daß in diesen Worten auch Präexistenz böser Seelen gelehrt sein solle, s. Eichhorn a. a. O. S. 181. Note n., ist eben nicht an sich klar. Doch wäre eine solche auch mit den alexandrinischen Principien sehr vereinbar; sie würde nämlich die von dem Sinnlichen noch nicht genug geschiedenen, ja, vielleicht immer enger mit ihm verwachsenen Seelen treffen.

sein, hätte ihn nicht die Weisheit, oder, wie Philo genauer gesagt haben würde, der heilige Geist, durch seine Vereinigung mit ihm den übrigen entnommen und zum selbstständig-wirkenden Geiste erhoben, so daß er über Alles herrschte. [93]) Doch bleibt der Leib eine sündige Last und hemmt die Erkenntniß Gottes. Vergl. IX. 14. 15.: „Die Gedanken der Sterblichen sind nichtswürdig und ihre Meinungen oft irrig; denn ein vergänglicher Leib lastet auf der Seele und eine irdische Hülle beschwert den gedankenvollen Geist. Und kaum können wir errathen, was auf Erden ist und was vor den Händen ist, finden wir mit Mühe. Wer aber mag erforschen was der Himmel birgt; oder wer deinen Willen erkennen, wenn du nicht Weisheit gibst und deinen heiligen Geist von den Höhen sendest? Auf solche Art nur werden die Wege Derer, die auf Erden sind, zu recht gerichtet und die Menschen belehrt über Das, was ihnen wohlgefällt und werden durch die Weisheit gerettet." [94]) Wie nun aber Philo trotz Dessen, daß er den Menschen für natürlich-unvermögend hielt, selbst kräftig einzudringen in die heil. Geheimnisse der göttlichen Weisheit und hier Alles der göttlichen Gnade zuschrieb, denn doch als unumgängliche Bedingung dieser Gnade theilhaftig zu werden, das innige Verlangen der Menschen nach solcher Weisheit aufstellte: so kehrt Dieß auch in unsrer salomonischen Weisheit, [95]) ja,

---

93) Vergl. IX. 1. 2. und das vor Kurzem (S. 164.) über diese Stelle Gesagte.

94) VIII. 21.: *γνοὺς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατής, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ.* Uebrigens schloß sich bei Philo an diese Lehre von der sinnlichen Sündlichkeit des Leibes sehr natürlich die andere von der nothwendigen Ertödtung desselben durch Askese an. Doch kann ich die Empfehlung der letztern in Stellen wie III. 10. 14. IV. 1. 2., die Eichhorn (a. a. O. S. 94. und 134. Note a.) dafür anführt, nicht finden, indem hier die Kinderlosen bloß im Verhältnisse zu den Bösen, die Kinder haben, selig gepriesen werden. S. auch Bretschneider in der erwähnten Abhandl. 2. S. 2. ff.

95) Dieß ist der Sinn der Stelle VI. 18.: *ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία*, welche Grimm (a. a. O. S. 14.)

gerade unter demselben eigenthümlichen Bilde wieder, unter welchem Philo und die Therapeuten diese Ansicht empfehlen. [96])

Ehe wir nun weiter zu den Bemerkungen über die kosmischen Prädicate fortgehen, die unser Salomo der Weisheit beilegt, wollen wir Einiges beifügen, was, wie wir glauben, gerade an dieser Stelle am Kürzesten in das erforderliche Licht gestellt werden kann: die Ansicht des Salomo über das unsterbliche Wesen der Seele gehalten gegen die Philosopheme der übrigen Alexandriner über diesen Gegenstand und namentlich des Philo. Dieselbe erfordert aber um so mehr einige besondere philosophische Aufmerksamkeit für sich, da sie nicht nur in den hellsten Gegensatz gegen die trüben und niederschlagenden Ansichten des Siraciden und der palästinischen Apokryphen überhaupt tritt: sondern auch hierin an den uns schon bekannten Umkreis der philosophischen Speculationen unsrer Alexandriner charakteristisch anstreift.

---

nur in sehr falschem Verständnisse als Worte ansehen konnte, die allein durch die künstlichste Interpretation mit der Ansicht persönlichen Bestehens der göttl. Weisheit in Einklang gebracht werden könnten.

96) Vergl. VII. 28. ff. mit dem oben von uns Gesagten, s. Abth. 1. S. 384. Note 508. und Phil. de vit. contempl. p. 899. Es könnte dieß als ein Moment angesehen werden, was die zwischen unserm Salomo und den Therapeuten gezogene Parallele noch ausdehnte, s. Nachtigal (das Buch der Weisheit. Als Gegenstück des Koheleth bearbeitet, Halle 1799. 8.) zu XVI. 28. Gfrörer a. a. O. II. S. 265. ff. Daß er nämlich wirklich dieser angehört habe, hat man aus III. 13. 14. nachzuweisen gesucht, wo die Ehelosigkeit, die bei den Therapeuten allerdings eben so in Ehren stand, als sie von den andern Juden verworfen ward, ausgezeichnet wird. Indeß geschieht Dieß doch hier nur sehr bedingt, nämlich im Gegensatz zu einer Ehe mit einem Bösewichte. Ungleich bedeutender sind, doch nicht ganz entscheidend XVI. 26.—29. II. 10. IV. 9. cl. Phil. de vit. contemplat. p. 899. Auch s. unten Note 107.

Dieß namentlich in dem von unserm Verfasser mit klarer Bestimmtheit ausgesprochenen Satze, daß wandellose Unsterblichkeit allein durch die Tugend des Menschen bedingt werde.[97]) Wir kennen bereits aus Philo diesen Satz und den eigenthümlich-nothwendigen Zusammenhang, durch den er mit der alexandrinischen Speculation verwachsen war,[98]) ohne welchen er denn auch bei unserm Salomo weder historische noch philosophische Unterlage haben würde. Um nicht die Uebersicht über die Beweisstellen hierzu, die ich sogleich geben werde, durch fernere Bemerkungen stören zu müssen, will ich nur noch im Voraus darauf aufmerksam machen, daß bei Mangel genauerer Einsicht in die alexandrinische Denkweise und namentlich Exegese diese ganze Lehre sehr unconsequent von unserm Verfasser neben die Erzählung in der Genesis, nach welcher der Tod eine Folge des ersten sündlichen Ungehorsams gegen Gott war, gestellt, ja, diese jener alexandrinischen Vorstellung auf's Schneidendste entgegengesetzt erscheinen könnte: denn von jener habe die Verbindung der Seele mit einem irdischen Körper überhaupt als sündlich und wandelbar und der Mensch also als an sich schon sterblich angesehen werden müssen. Unbedachter Weise also mindestens, wenn nicht in fremdem Geiste könne daneben eine andere erste Sünde genannt werden, aus welcher der Tod hervorgegangen sei. Dieser Anstoß würde, wenn er sich in dieser Weise vorfände (wie es in Wahrheit den Worten gemäß, die wir gleich näher kennen lernen werden, den Anschein hat), bei einem Schriftsteller sehr auffallen müssen, dessen philosophischer Geist sich sein ganzes Werkchen hindurch so scharf ausprägte. Er verschwindet aber völlig, wenn man den Alexandriner, wie man doch soll, alexandrinisch erklärt, d. h. wenn man nicht unbeachtet läßt,

97) Er kehrt auch wieder 2. Makk. VI. 14., wo der 4. der 7 Brüder, welche durch des Antiochus Epiphanes Grausamkeit Märtyrer für den Glauben ihrer Väter wurden, zu dem Tyrannen sagt: σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται, s. unten.

98) S. Abth. 1. S. 330. ff.

mit welchen Augen die Alexandriner die Erzählung von dem Sündenfalle betrachteten, wie sie gerade durch ihn die ursprünglich sündige Vermischung des Geistigen und des Materialen zum Menschen ausgedrückt glaubten. [99]) Als Beweisstellen aber für das zuvor Gesagte sind nun vorzüglich folgende auszuzeichnen: I. 12. ff. sagt unser Philosoph: „Strebet nicht so nach dem Tode mit eurem Irrthume, nähert euch nicht so dem Untergange durch die Werke eurer Hände; denn Gott hat den Tod nicht hervorgebracht, noch ergötzt er sich an dem Verderben der lebendigen Geschöpfe. Er hat das All erschaffen, damit es sei. Heilsam sind die Erzeugnisse der Erde und nicht sind unter ihnen (nämlich in wie weit sie für Zwecke Gottes erschaffen sind) Kräuter des Todes, noch ist des Todes Herrschaft auf der Erde; denn die Gerechtigkeit ist unsterblich, die Gottlosen aber riefen ihn herbei durch ihre Hände und durch ihre Reden; sie hielten ihn (oder vielmehr die Sünde) für ihren Freund und gingen zu Grunde und machten ein Bündniß mit ihm, weil sie würdig sind, zu seinem Theile zu gehören.“ [100]) Aehnlich VI. 18. ff.: „Der Anfang der Weisheit

---

99) Es ist Dieß übrigens nicht der einzige Fall, in welchem unser Verfasser die Schrift mit demselben philosophisch-deutelndem Auge betrachtet, wie Dieß uns von den Spätern, namentlich von Philo im Einzelnen bekannt ist. Ich kann nicht umhin noch der Stelle X. 17. Erwähnung zu thun, wo von der Weisheit geredet wird: *ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἀστέρων τὴν νύκτα.* Gerade wie hier unser Verf. das göttliche Wesen, welches nach Exod. XIII. 21. die Israeliten in der Rauch- und Feuerwolke leitete, auf die Sophia deutet, verstand auch Philo seinen Logos darunter, s. oben S. 134. Note 34.

100) Ueber dieses Letztere, daß der Tod nicht ursprünglich in der durch Gott geordneten Welt war, sondern später durch die Sünde der Menschen hinzutrat, s. II. 23.—25.: *ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσι δ' αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.* Dieser *διάβολος*, durch dessen Neid die Sünde in die Welt gekommen sei, darf nicht mit Eichhorn (a. a. O.

ist der aufrichtige Wunsch nach Unterricht, die Beherzigung dieses Unterrichts aber gebiert die Liebe zu ihm, diese Liebe Beobachtung seiner Gebote, das Halten der Gesetze, Zuversicht der Unvergänglichkeit (βεβαίωσις ἀφθαρσίας); die Unvergänglichkeit aber führt in die Nähe Gottes."

Trotz Dessen nun aber, daß auf solche Weise Tugend und Unsterblichkeit, wie Laster und Aufhören des Seins in die engste Verbindung gestellt wird, erscheinen doch auch Die, welche vor Zeiten über den Gerechten spotteten, der um seiner Seele und um seines Gottes willen willig Trübsal erduldete und den Freuden der Erde entsagte, sich noch ihrer und der Vergangenheit nach unserm Verfasser bewußt, wie denn fast das ganze 5. Kap. mit der Trauer der Gottlosen im Tode angefüllt ist. Dieß darf jedoch nicht geradehin als Selbstwiderspruch angesehen werden. Auch die Lasterhaften dauerten der einstimmigen alexandrinischen Meinung und der von ihnen angenommenen göttlichen Natur der menschlichen Seele gemäß ihrem Wesen nach fort; ihre unglückliche Lage bestand darin, daß sie wieder zu neuen irdischen Verbindungen fortgerissen

---

S. 94.) und Gfrörer (a. a. O. II. S. 236.) durch Teufel erklärt werden. Dämonen im übeln Sinne des Worts oder gar ein böses Princip, was in Gegensatz gegen das Göttliche träte, sind dem reinen Alexandrinismus fremd. Nichts desto weniger wird diese Stelle immer eine Anspielung auf Genes. III. 1. ff. enthalten und Bauermeister hatte Unrecht als er Dieß (S. 58. f. Comment.) läugnete. Auch folgt nicht aus Diesem Jenes; denn wohl konnte die Schlange wegen ihrer lästerlich-verführerischen Worte διάβολος genannt werden, ohne daß deßhalb an ein wesentlich böses Princip gedacht werden müßte. Aber diese Erklärung ist auch ganz nothwendig, sobald man erwägt, was so eben angedeutet ist, daß die ganze Stelle, wenn sie nicht auch sonst in den seltsamsten Widerspruch zu unserm Salomo treten soll, von diesem in der gewöhnlichen allegorischen Weise der Alexandriner aufgefaßt werden muß, welche dem Teufel dabei keine Statt vergönnte oder vergönnen konnte, sondern unter jener Schlange das verführerische, Gott mit dem Menschen entzweiende Vergnügen verstand, s. Abth. 1. S. 345. f.

wurden, und leicht mochte angenommen werden, daß sie vor diesen, nicht minder als die reinen Seelen, die Erinnerung an die eben verflossenen festhielten, das glückliche Loos Derer beneideten, die nun völlig gereinigt das Göttliche schauen konnten, wie es ist, und dennoch nicht im Stande waren, sich in gleich körperloser Reinheit zu erhalten, zu welcher sie sich noch immer nicht gehörig befähigt hatten.

Noch ist es endlich mit einem Worte hierbei zu bemerken, daß Salomo einer Art Gerichtstag [101]) Erwähnung thut, in welchem eben über das zukünftige Loos der von ihren körperlichen Verbindungen losgeschiedenen Seelen entschieden werden solle. Ich erinnere mich nicht bei irgend einem andern Alexandriner eine Andeutung eines solchen Tages gefunden zu haben.

Wir können uns nun zu dem Frühern wieder zurückwenden. Der göttlichen Weisheit, insofern sie sich thätig erwies, ward von unserm Salomo ein Geist, und diesem hinwiederum besonders in den oben übergetragenen Versen, die für das Verständniß der salomonischen Lehren, wie für die Geschichte der alexandrinischen Religionsphilosophie von hoher Bedeutung sind, die Gesammtheit der Prädicate beigelegt, die der thätigen Weisheit (oder dem Logos) in ihren verschiedenen Beziehungen, theils als vorsehend-erziehender, theils als schöpferisch-bildender Kraft zustand. Was in ersterer Rücksicht zu erinnern war, glauben wir beigebracht zu haben. Die letztere soll uns nun beschäftigen. In ihr finden die übrigen Prädicate jener Stelle, so seltsam und widersprechend sie erscheinen mögen, ihre Erledigung. Nur muß ein unausgesetztes Augenmerk auf die Kosmogonie der Alexandriner, wie sie in den beiden Lehr-

---

101) III. 7.: καιρὸς ἐπισκοπῆς, 18.: ἡμέρα διαγνώσεως. Fast unbegreiflich ist es hierbei, wie Grimm (a. a. O. S. 25. Note 36.) den καιρὸς ἐπισκοπῆς de tempore, quo piorum res jam his in terris decernatur verstehen konnte. Entscheidend dagegen ist wie Kap. III. v. 4. ff., so v. 18.

typen bei Philo vorliegt, die Aufmerksamkeit des Untersuchenden leiten. [102])

Eingeboren und vielgetheilt (*μονογενὲς, πολυμερὲς*) ist der schöpferische Geist der göttlichen Weisheit. Beide Prädicate sind eng zu verbinden und dulden keine andere Ausdeutung als eine solche, die auf die pantheistisch-idealistische Weltanschauung hinweist, welche wir bei Philo kennen lernten und nach welcher dasselbe göttliche Wesen Alles durchdringt, in Allem, ja, Alles selbst ist, wenn schon in verschiedenen Manifestationen seiner selbst. Dieß sagt uns auch unser Salomo fast mit denselben Worten, wie Philo, a. einer a. St., [103]) in welcher besonders der Ausdruck *διατείνειν* nicht übersehen werden darf, da er das Kunstwort ist, dessen sich Philo zur Bezeichnung des göttl. Actes bedient, vermöge dessen sich das urgöttliche Wesen aus dem absolut Einfachen in die mehren Welttheile erweiterte. [104])

Der Geist der Weisheit ist ferner zart, leichtbeweglich, eindringlich, spitz, unaufhaltbar (*λεπτὸν, εὐκίνητον, τρανὸν, ὀξὺ, ἀκώλυτον*). Der Sinn dieser Prädicate ist Jedem klar, der sich erinnert, wie die alexandrinische Kosmologie in einen tief in das innerste Wesen des gesammten, nicht nur jüdischen, Alexandrinismus eingreifenden, diesem jedoch seinem letzten Zwecke nach immer fremden Typus die göttlich-bildende Wirksamkeit in die Sonderung der ursprünglich in der chaotischen Materie unordentlich gemischten Urkräfte setzte, wo

---

102) S. Abth. 1. S. 192. Wie eng diese beiden Lehrtypen verschmolzen, daß sie zuletzt so ruhig neben einander bestehen konnten, wie namentlich an u. St., aber auch bei Philo selbst, haben wir bereits bei letzterem gesehen.

103) Vergl. VII. 24.: *διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.*, VIII. 1.: *διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖται τὰ πάντα* (XV. 1.) *χρηστῶς.*, I. 7.: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.*, XII. 1.: *ἔστιν ἐν πᾶσιν.*

104) S. Abth. 1. S. 267.

dann der Logos als Zertheiler (τομεὺς) dazwischen trat und Alles für die erforderlichen Zwecke sonderte und wieder verknüpfte. Eben die Fähigkeit des letztern, oder vielmehr nach unserm Verfasser der Weisheit als Logos, vermöge deren sie zwischen Alles, was und wie es auch nur immer in der anfanglosen Unordnung verbunden vorlag, trat und es so trennte, konnte mit jenen Bestimmungen sehr angemessen belegt werden. Auch die Beweglichkeit der Weisheit, die in dieser Stelle mehrmals besonders gerühmt wird,[105] ist bei Philo nicht unerwähnt oder unmotivirt.[106] Von dieser bei der Weltbildung in bestimmter Weise geordneten Verbindung der Elemente für eine zweckmäßige Wirksamkeit sind auch die Worte VII. 17. zu verstehen, in welchen sich Salomo rühmt:

αὐτὸς (θεὸς) γάρ μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων.[107]

und XI. 21., wo er von dem göttlichen Wesen das All nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet sein läßt. Die übrigen Eigenschaften bedürfen weiter keiner Erklärung. Die Güte[108] und Beständigkeit[109] dieser schöpferischen Weisheit wird besonders noch hervorgehoben, indem auch nach Philo's wie nach Plato's Lehre die göttliche Güte den eigentlichen Anstoß zur Schöpfung darbot und das einmal Geschaffene wegen seiner innern

105) VII. 22.: εὐκίνητον., v. 24.: πάσης κινήσεως κινητικώτερον.

106) S. Abth. 1. S. 217. Note 177.

107) Eine neue, seltsame, aber freilich seinem sonstigen Zwecke wohl entsprechende Erklärung dieser Stelle gab Joh. Schultheß, in seinem B.: Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, philologisch und literarisch erörtert und auf die evangelische Wahrheit und Gnade zurückgeführt. Zürich 1833. S. 102., wo er die στοιχεῖα für Himmelszeichen, Gestirne nehmen will. — Das Wort σύστασις für den gegenwärtigen Zweck kehrt bei Philo öfters wieder, s. Abth. 1. S. 192. Note 130.; namentlich bedienten sich auch die Therapeuten dieses Wortes, s. Phil. de vit. contempl. p. 988. Vergl. auch oben S. 102. Note 74.

108) VII. 22.: φιλάγαθον, εὐεργετικὸν, v. 23.: φιλάνθρωπον.

109) VII. 23.: βέβαιον, ἀσφαλές.

innern Vollendung auch als unauflösbar anerkannt ward. [110]) Dagegen darf es nicht übersehen werden, daß auch der andere kosmische Lehrtypus einer absoluten form- und qualitätenlosen Materie und einer in diese übergeprägten weisen Ideenwelt in unsrer Weisheit seinen Anklang findet. So wird **XI.** 18. die ἄμορφος ὕλη gleichfalls als Substrat der Schöpfung genannt, in zweideutigem Sinne jedoch, da man sich selbst nicht durch die sonstige platonische und alexandrinische Terminologie bestimmt fühlen kann, dieß Wort entscheidend in seinem streng negativen Sinne aufzufassen. [111]) Sicherer aber deutet auf jene Ansicht hin **XIX.** 6., nach welcher die ganze Schöpfung in ihrer eigenthümlichen Art von oben ausgeprägt sein soll, [112]) und in Verbindung hiermit ist noch die oben bereits erwähnte Stelle zu setzen **II.** 23., in welcher unser Salomo von dem Menschen aussagt, daß ihn Gott zum Bilde seiner eignen Eigenthümlichkeit geschaffen habe (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν), Worte, die gleichfalls an jene Ansicht erinnern.

In alle Dem, was wir bisher über die göttlichen Mittelwesen nach der Lehre des Salomo mitgetheilt haben, findet sich zwar Manches, was Philo wahrscheinlich nicht, oder bestimmt nicht gesagt hätte, namentlich die Einführung eines Geistes der Weisheit und die fast constante Wiederholung des Lobes derselben als weltschöpferischer Kraft; aber doch auch Nichts, was dem Genius des Alexandrinismus überhaupt in seiner Idee oder doch in seiner, nach der früher von uns angegebenen Weise auch sonst nicht eben immer völlig constanten, Ausführung entgegenstünde.

---

110) S. Abth. 1. S. 225. ff.

111) Wir haben bei Philo, s. Abth. 1. S. 191. gesehen, wie zweideutig dieses Wort nach beiden Lehrtypen hin sich wendet.

112) ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυπούτο. Das πάλιν bezieht sich darauf, daß zu Gunsten der Israeliten die Natur wunderbar zu neuen Dienstleistungen von Gott angewandt, also gleichsam umgebildet worden sei. Dieß Wort thut also gar Nichts zur Bestimmung der Hauptbegriffe unsrer Stelle.

Das gleiche Urtheil ist nun endlich auch über die philosophische Stellung zu fällen, die der göttliche Geist bei unserm Salomo einnimmt. Terminologisch genommen stimmt sie freilich nicht eben sehr zu der philonischen, worin der göttliche Geist in durchgängiger Berührung mit dem menschlichen Geistigen, theils rücksichtlich des Ursprungs, theils rücksichtlich der weitern Fortbildung desselben stand. [113]) In dem Buche der Weisheit übt der göttliche Geist zwar auch belehrenden Einfluß; [114]) ist aber auch eben so wie die Weisheit kosmische Kraft [115]) und mithin zuletzt in Wahrheit nicht mehr von der Weisheit terminologisch zu trennen. Wie aber unser Verfasser dazu gekommen sei mit dem göttlichen Geiste auch das kosmische Moment zu verbinden ist nicht allzuschwer zu erklären, indem ja, was wir bereits bemerkten, die Weisheit selbst am Ende ein göttlicher Geist genannt werden konnte und sich so die Termini natürlich verschmolzen, und auch die Stelle der Genesis I. 2.: *καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος*, in welcher man den physisch-bildenden Sinn des Worts *πνεῦμα* stets festhielt, die Hand dazu bot.

Wenn sich nun schon hiermit das oben gegebene Resultat bewährt haben sollte, nach welchem unser Verfasser von der göttlichen Mittelursache zwar keineswegs so redet, daß seine Worte an sich unbedingt die Selbstwesentlichkeit derselben aussprächen, wohl aber, daß in Folge der anderweiten sichern Uebereinstimmung mit alexandrinischen Lehransichten mit hoher Wahrscheinlichkeit, oder, wenn man will, mit mittelbarer Ge-

---

113) Vergl. jedoch oben S. 164. ff. 167. und Abth. 1. S. 301. N. 349.

114) Vergl. IX. 17.: *βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων;* Dieser geistige Einfluß des *πνεῦμα* ist auch hervorgehoben in den Worten VII. 23.: *διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων.*

115) I. 7.: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.*, XII. 1.: *τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.*

wißheit darauf geschlossen werden darf, daß er auch in jener, die einem großen Theile dieser letztern erst ihren Grund und wirklichen Sinn gibt, nicht anders gedacht haben werde: so wird diese Zuversicht noch erhöht, wenn man die Art betrachtet, wie er von dem τρόπος ὑπάρξεως dieser schöpferischen Weisheit an sich redet. Sie ist, wie die Stelle besagt, die wir als die classische überhaupt ausgezeichnet haben, entquollen aus der Kraft der Gottheit (VII. 25.: ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως); ein reiner Ausfluß der allmächtigen Herrlichkeit (ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής); ein Abglanz von dem ewigen Lichte (26.: ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου); ein fleckenloses Spiegelbild der Gotteskraft (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας); ein Abbild seiner gütigen Vollkommenheit (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). Alle diese Bezeichnungen, wenn sie auch schon an sich als bloß dichterische und personificirende Schilderung des weisen Gottes erscheinen könnten, streifen doch sichtlich hinaus über diese Grenze, so wie man auch nur die Bemerkung daneben stellt, daß dieselben Ausdrücke von andern Alexandrinern zur nähern wesentlichen Bestimmung der göttlich-bildenden Mittelursache angewendet wurden, und sie sowol selbst (deren ausführliche Erklärung wir schon a. s. O. gegeben haben) als der ihnen entsprechende von Salomo gleichfalls wiederholte (oben auch bereits berührte) Lehrsatz, daß die Weisheit sich durch die Welt hindurch dehne, diese erfülle, in ihr sei u. dergl.,[116]) lassen nun keinen gerechten Zweifel übrig, daß auch die pantheistisch-emanatistische Entstehungsweise von Salomo auf seine göttl. Mittelursache übergetragen sei, zu der die Alexandriner überhaupt selbst nothwendig geführt werden mußten, so wie sie das anderweit Göttliche für gleich göttlichen Wesens mit dem einfachsten Urgöttlichen achteten und doch jenes aus diesem entsprungen wissen wollten.[117])

---

116) S. oben S. 175. und die vorhergehende Note.

117) Ueber diese pantheistisch-emanatistische Entstehung der göttlichen Kräfte und die damit zusammenhangenden letzterwähn-

Die 3 letzten Bücher der Makkabäer (2.—4.), die nun noch unsre Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen, sind sämmtlich, so verschieden sie auch an Verfasser, Alter und geschichtlichem Werthe sind, gleichfalls, wie es scheint, alexandrinischen Ursprungs.

Von dem 2. Buche der Makkabäer kann hier nur der 2. Theil von Kap. 3. an in Betracht kommen. Der erste enthält 2 Briefe angeblich palästinischer Juden an ägyptische, um diese zur Mitfeier des Festes der Laubhütten und der Tempelreinigung aufzufordern. Zwar kann es namentlich bei dem 2. keinem, und schon darum auch bei dem 1. wol nicht vielem Zweifel unterliegen, daß sie unächt seien und so könnten sie denn wohl, wie Dieß Eichhorn vermuthete, [118]) von einem nicht-palästinischen, vielleicht alexandrinischen Juden abgefaßt sein. Indessen findet sich dafür weder ein tüchtiges äußeres Zeugniß, noch auch, so viel ich beobachtet habe, in dem Inhalte eine sichere Spur. An diese Briefe schließt sich, nachdem der ungenannte Herausgeber uns von diesem seinen Entschlusse ihn beizufügen benachrichtigt hat (II. 19.—32.), in seltsamer noch nicht hinreichend erklärter, vielleicht aber als eine absichtslose Composition einer solchen auch nicht bedürfender Ver-

---

ten Prädicate s. im philonischen Lehrbegriffe Abth. 1. S. 266. ff. Wie freundlich sich übrigens hieran die an unsrer St. durchgeführte Zusammenstellung Gottes und der Weisheit mit dem ewigen Lichte anschließe s. daselbst S. 270. ff. Solche Zusammenstellung aber sichtbar in den Worten VII. 26. ff.: ἀπαύγασμα (σοφία) φωτὸς ἀϊδίου und das.: ἔστι γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀστρων θέσιν, φωτὶ συγκρινομένη εὑρίσκεται πρωτέρα. Wenn endlich Grimm (a. a. O. S. 17. f.) dadurch, daß er darauf aufmerksam macht, wie sich auch anderwärts ähnliche Bilder auf die Weisheit übergetragen finden, sich der Beweiskraft dieser Aeußerungen zu entziehen sucht: so ist der wesentliche Unterschied einzelner, unbestimmter Anklänge und einer durchgebildeten sich in gleicher Terminologie bewegenden Ansicht immer noch als wesentlicher festzuhalten.

118) A. a. O. S. 257. Auch Gfrörer a. a. O. II. S. 52. fällt bei.

bindung ein Auszug aus den 5 Büchern Jason's von Kyrene über die Makkabäer an, in welchem alexandrinischer Geist weht.[119]) Von höherm Interesse als die einzelnen Spuren desselben zu betrachten und herauszustellen, die noch obenein nur in einigen Puncten geschichtlich-philosophischen Werth haben, ob sie schon in diesen die Principien des Alexandrinismus bis zu Folgerungen ausdehnen, die, so viel uns bekannt ist, sonst nicht oder nur selten gezogen wurden; von höherm Interesse, sag' ich, würde es sein, wenn sich aus diesem Werke des Kyrenaikers abnehmen ließe, daß sich die religions-philosophische Methode der jüdischen Alexandriner auch den jüdischen Bewohnern anderer afrikanischer Gegenden mitgetheilt hätte. Indeß läßt sich hierüber nicht urtheilen, da wir von der Person des kyrenäischen Jason's unmittelbar auch nicht das Mindeste wissen. Wir müssen es mithin auch unentschieden lassen, ob dieser Jason in vaterländisch-kyrenäischen oder in alexandrinischen Schulen gebildet worden, wenn nicht vielleicht gar, was mir jedoch bei der auffallenden Geistlosigkeit des ganzen Products nicht eben wahrscheinlich ist, der Epitomater hin und wieder Etwas von dem Seinigen beigefügt hat, und uns darauf beschränken, nachzuweisen, wie auch dieses Buch den Quellen für alexandrinische Religionsphilosophie zugezählt werden müsse; denn hiervon möchte Gfrörer, obschon er diese Ansicht festhält,[120]) nicht leicht Jemand überzeugen. Die ἐπιφάνεια μεγάλη, ἣν (nach III. 24.) ὁ τῶν πατέρων κύριος καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐποίησεν, d. i. das Pferd mit seinem schreckenerregenden Reiter und den 2 Jünglingen neben ihnen, die in Folge des Gebets des Priesters und des Wehklagens der Jerusalemiten von Gott wider den tempelräuberischen Heliodor gesandt wurden und ihn verwundeten, möchte nämlich schwerlich an sich von einer Erscheinung des göttli-

119) Wie Bretschneider in s. Dogmatik der Apokryphen S. 2 dieß Buch ein unbezweifelt chaldäisch-palästinisches nennen konnte ist mir nicht leicht erklärbar.

120) A. a. O.

chen Wesens in einer minder vollendeten Manifestation verstanden werden können, in welchem Sinne diese allein alexandrinischen Gehalts sein würde: sondern Alles und Jedes, worin sich das göttliche Walten sichtbar äußerte, konnte eine *ἐπιφάνεια θεοῦ* genannt werden, mochte dieß in unmittelbarer Weise geschehen, so daß das Göttliche selbst sichtbar erschien, oder in mittelbarer, so daß in irgend einem Ereignisse das göttliche Wirken hindurchleuchtete. [121]) Deßhalb konnte auch (daselbst V. 30.) recht gut gesagt werden, daß der allmächtige Gott sich gezeigt habe (*τοῦ παντοκράτορος ἐπιφανέντος θεοῦ*), ohne daß jene Ansicht hierin die mindeste Bestätigung fände. Dagegen hätte Gfrörer in keinem Falle die äußerst wichtigen Worte übersehen sollen, die sich in Bezug auf jene Erscheinung Kap. III. V. 38. ff. finden, wo Heliodor die Frage des Antiochus, wen er für geeignet halte zu einem zweiten Versuche die Tempelschätze zu nehmen, antwortet: „Wenn Du einen Feind hast, oder Einen, der hinterlistig Dir nachstellt, den schicke dorthin und Du wirst ihn gezüchtigt wieder empfangen, wenn er anders mit dem Leben davonkommt; denn an jenem Orte waltet in Wahrheit eine göttliche Kraft, und er selbst, der in der himmlischen Wohnung hauf't, wacht über ihn und schützt ihn.“ [122]) Diese Nebeneinanderstellung des göttlichen Wesens selbst und einer Kraft desselben, die durch das beigefügte *τινὰ* noch geschärft ist, lassen es unsern oben auf-

---

121) So sieht z. B. Moses nach Joseph. Ant. II. 16. §. 2. eine *ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ*, da sich auf sein Geheiß das Meereswasser zurückzieht, und Petronius, der sich auf Bitten der Juden dazu versteht, es bei dem Cajus zu versuchen, ob man ihn nicht wol von seinem Befehle, auch von den Juden göttlich verehrt zu werden, abbringen könne, gewahrt in einem unerwarteten Regen *θεὸν — — — πολλὴν ἀποσημήναντα τὴν ἐπιφάνειαν*, cf. l. l. XVIII. 8. §. 6.

122) *διὰ τὸ περὶ τὸν τόπον ἀληθῶς εἶναί τινα θεοῦ δύναμιν, αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων ἐπόπτης ἐστὶ καὶ βοηθὸς ἐκείνου τοῦ τόπου.*

gestellten Grundsätzen gemäß nicht zweifelhaft bleiben, [123]) daß der Verfasser mit der göttlichen Dynamik der Alexandriner vertraut war.

Das Buch ist übrigens auch sonst dogmatisch nicht unwichtig; indessen möchte es in dieser Beziehung öfters eher gemißbraucht, als angemessen angewandt worden sein. Es muß bekanntlich die Beweisstellen dafür hergeben, daß in den apokryphischen Schriften eine Schöpfung aus Nichts und eine Auferstehung des Leibes gelehrt werde. Ersteres wegen der Stelle **VII.** 28., wo das Andenken der Heldenmutter für die Nachwelt aufbewahrt wird, die den letzten ihrer 7 Söhne auffordert, lieber den Tod zu wählen, als die glänzenden Belohnungen, welche Antiochus für die Uebertretung des vaterländischen Gesetzes geboten hatte. Sie spricht wenig Worte nach dem Anfange ihrer Rede: „Ich bitte Dich, mein Kind, schaue auf gen Himmel und zur Erde und sieh' an Alles, was in ihnen ist und erkenne, daß Gott dieß Alles aus Nichts geschaffen habe" u. s. w. Schon bei dem Lehrbegriffe des Philo haben wir mit Mehrem auseinandergesetzt, einmal wie eine in streng-philosophischem Sinne festgehaltene Schöpfung aus Nichts (welche freilich die Worte ἐξ οὐκ ὄντων im strengsten und allgemeinsten Sinne gefaßt bezeichnen würden) dem innersten Wesen alles Alexandrinismus widerstrebe, wie aber doch auch Philo in Ausdrücken rede, die eine solche zu empfehlen scheinen, aber doch nicht nothwendig annehmen lassen, indem auch die Formen, die der frühern form- und qualitätenlosen Materie angepaßt wurden, als οὐκ ὄντα erscheinen konnten. Das alexandrinische Gepräge, was sonst diese Schrift charakterisirt, veranlaßt uns, die vorliegenden Worte in dem Sinne zu nehmen, wie sie Philo wenigstens gewiß nahm. [124])

---

123) S. Abth. 1. S. 239. und Abth. 2. S. 132.

124) Bretschneider in s. Dogmatik der Apokryphen S. 144. sagt: „Daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe scheint (dieß Wort schon von Br. herausgehoben) zwar 2. Makk. VII. 28. behauptet zu werden, aber nach dem Buche der Weis-

Auffallender noch sind die Stellen, in welchen der Verfasser eine Auferstehung des Leibes vorauszusetzen scheint. So sagt der dritte jener 7 Märtyrer (VII. 11.) indem er willig seine Glieder zu den bevorstehenden Qualen bietet, er hoffe, daß er sie einst von Gott wiedererhalten werde (*καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι*) und ähnlich berichtet der Verfasser von dem Rhazis, dem jerusalemitischen Presbyter, welcher freiwillig gegen seinen Leib wüthete, um der heidnischen Gefangenschaft zu entgehen: „Er rief (nach XIV. 46.) den Herrn des Lebens und des Odems an, ihm diesen einst wieder zurückzuerstatten", [125]) wobei es übrigens klar ist, daß, wenn auch schon diese Worte andern Personen in den Mund gelegt werden, sie doch eigentlich mehr Zeugniß für die eigne Denkart des Verfassers geben, der unmöglich um die Worte Jener genau wissen konnte, da diese zum Theil in längern und heftigen Ergießungen des religiösen Eifers der Glaubenshelden bestehen, und in der Bedrängniß jener unseligen Zeiten von Niemandem mit vollkommener Treue hätten fixirt werden können, sondern vielmehr Das, was er für sie schicklich achtete, wie Dieß bei den Geschichtschreibern der frühern Zeit so häufig geschah, selbstständig unterlegte. [126])

Es kann nun aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Lehre von der Auferstehung des materialen Leibes in einem un-

---

heit" u. s. w. Er hält indeß doch Jenes zuletzt für gewiß, da auch Philo *ἐκ μὴ ὄντων* die Welt entstehen lasse und doch von einer Materie rede. Doch ist hierbei Zweierlei zu berücksichtigen, zuerst daß Philo sogar auch *ἐξ οὐκ ὄντων* sage, was allein in Parallele zu der Makkabäerstelle gestellt werden konnte und dann, wie selbst Dieses nicht eine wahre Schöpfung aus Nichts unbedingt verlange, s. Abth. 1. S. 198. f.

125) *καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος ταῦτα αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι.*

126) Daher ist es auch gar nicht zu verwundern, daß in dem sogenannten 4. Buche der Makkabäer VIII. 1. ff. die ganze Sache und namentlich die Reden der 7 Brüder in anderer Form dargestellt werden.

versöhnlichen Widerspruche mit der theoretischen und praktischen Doctrin des Alexandrinismus stehe. Dieß muß Jedem einleuchten, der es als letztes Ziel aller jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie erkannt hat, einen höchsten Lebenszweck zu fördern, der in einer möglichst-scharfen Ausscheidung alles Sinnlichen vom Geistigen und der hierdurch herbeigeführten Anschauung des Göttlichen besteht. Sie konnte also auch nicht einmal unter die streitigen Dogmen [127]) in dem Sinne gehören, daß einige der alexandrinischen Philosophie wahrhaft befreundete Juden sie festgehalten, während andere sie verworfen hätten. Der innerste Lebensfaden jener Philosophie wäre durch ihre Annahme zerrissen worden und das Ganze als ein zusammenhang- und charakterloses Amalgam verschiedenartiger Theologumene und Philosophumene erschienen.

Nun wollen wir allerdings nicht bezweifeln, daß es neben den streng-altgläubigen Juden zu Alexandrien, die sich jedenfalls auch dort in bedeutender Anzahl vorfanden, aber hierher gar nicht gehören, auch eine schwankende Partei gab, die zwar geistig-kräftig genug war, das Alte, in wie weit es bei dem frühern Verständnisse untauglich schien, zu verlassen, und doch auch dem Glauben der Väter zu treu anhing, um im Gegensatze gegen jenes frühere Verständniß die neuern Ansichten ihrer Mitbrüder und Mitbürger unbedingt anzunehmen. Vermag doch selbst Philo bisweilen nicht das vorwaltende Ansehen des wörtlichen Sinnes der heil. Schrift so weit in den Hintergrund zu stellen, daß er ihm jeden Einfluß auf seine philosophische Ueberzeugung abgeschnitten hätte. Aber es kommt doch Vieles zusammen, was uns hier gegen ein solches Amalgam bei unserm Verfasser mißtrauisch machen muß. Wenn Philo dem Ansehen der Worte der heil. Schrift zuweilen einen Einfluß auf seine Philosophumene einräumt, den er, wenn er sich treu hätte bleiben wollen, durch eine allegorische Deutung hätte entfernen müssen: so geschieht

127) Wie Gfrörer meint a. a. O. II. S. 57.

Dieß doch nie bei einer so tief und kräftig in das ganze religiöse Denken und Handeln eingreifenden Lehre, als mit welcher wir es hier zu thun haben. Hierzu kommt, daß ja doch das Dogma von der Auferstehung des Fleisches keineswegs nur im sichtbar-strengen Gegensatze gegen die heil. Lehren des A. B. aufzugeben war. Endlich trifft auch unser Verf. (der auch sonst, wie wir bald etwas näher sehen werden, nicht etwa nur fragmentarisch-alexandrinisch gebildet war) mit dem Buche der Weisheit darin zusammen, daß er den Bösen ein Leben nach dem Tode abspricht und die Unsterblichkeit an die Tugend anknüpft. Kap. VII. 9. frohlockt der zweite Märtyrer gegen den Antiochus: „Du, Bösewicht, vertilgst uns zwar aus der gegenwärtigen Welt: aber der Herr der Welt wird uns, die wir für seine Gebote gestorben sind, wiedererwecken zum neuen und ewigen Leben.“ Und der vierte fügt VII. 14. zu dem Ausdrucke seiner Hoffnung eines ewigen Lebens die Worte zu Antiochus bei: „Für dich wird kein Erstehen zum Leben sein“ (σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται). Wir haben nun aber bereits als wir über das Buch der Weisheit sprachen darauf hingewiesen, in welchem Zusammenhange mit den übrigen alexandrinischen Dogmen die Verknüpfung dieser so divergend scheinenden Gegenstände (Tugend und Unsterblichkeit) stehe. Die unveränderliche Unsterblichkeit konnte, ja, mußte dem Tugendhaften in so fern zugestanden werden, als die Tugend in der Abstreifung des körperlich-Materialen bestand, dieses nun aber auch allein der Veränderung und der Sterblichkeit unterworfen war. Derjenige Geist also, der, wenn auch in der That durch den Tod vom Körperlichen geschieden, doch noch geistig ihm anhing, konnte deßhalb in dieser seiner Individualität nicht fortbestehen, sondern mußte eine der Dauer würdigere und fähigere Bildung zu erreichen suchen. Wie nun so gar nicht hätte sich diese, bei unserm Verfasser doch hierin sichtlich ausgebildete Voraussetzung mit der Auferstehung des Leibes vertragen?

Ich verstehe daher auch jene beiden Stellen nicht von einer solchen. Aehnlich wie Jesus an einer Stelle (Matth.

XIX. 29.) sagt, daß Der, welcher um seines Namens willen Häuser, Brüder, Schwestern, Vater, Mutter u. a. m. verlohren habe, solche im künftigen Leben hundertfältig wiedererhalten solle und doch Dieß Jedermann nur für eine bildliche Andeutung einer höhern Seligkeit in jener Welt halten kann: so möchte jene Hoffnung auf Wiederherstellung verlohrner Glieder gleichfalls bildlich auf eine Erneuung des Glücks zu deuten sein.

Ich füge dem über dieß Buch Gesagten nur noch wenige Worte über das Verständniß einiger Stellen bei, die der Alexandrinismus erläutert. Die Mutter der 7 Märtyrer sagt VII. 22.: *τὴν ἑκάστου* (nämlich der Söhne) *στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διεῤῥύθμισα.* Es findet diese Ausdrucksweise in der bereits mehrmals erwähnten alexandrinischen Vorstellung ihre Erklärung, nach welcher für jedes Geschaffene die Urelemente in gewissem Maße zusammengemischt sind. [128]) Eben so ist wol auch das Epitheton, das XIV. 35. Gott beigelegt wird, *τῶν ὅλων ἀπροσδεής* nicht ohne Ursache hervorgehoben. Wie gerade dieß zu dem wesentlich-Göttlichen nach den Postulaten der Alexandriner gehöre ist anderwärts dargethan. [129]) Unsicher wäre es auf das Prädicat *μέγιστος θεός* (III. 36.) ein Gewicht zu legen und dieß mit dem *ὕψιστος* zu parallelisiren, obschon gerade dieß auch in dem folgenden 3. Buche der Makkabäer öfters wiederkehrt.

Das sogenannte 3. Buch der Makkabäer [130]) ist ein für unsern Zweck ungleich weniger bedeutendes Fragment

---

128) S. Abth. 1. S. 192. ff.

129) S. daselbst S. 120. f.

130) Es handelt nämlich eben so wenig als das 4. Buch der Makk. von der Familie des Mattathias. Der Name Makkabäer ist hier in dem weitern Sinne zu nehmen, in welchem er im Allgemeinen Alle bezeichnet, die um diese Zeit herum wegen ihres Glaubens verfolgt wurden. Vergl. Isid. Pelus. III. 4. (edit. Paris. 1638. fol.): *Μακκαβαῖοι ἐκλήθησαν καὶ οἱ ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς χρόνοις τὰ ἀνήκεστα ὑπομεμενηκότες καὶ μὴ ἐξομοσάμενοι τοὺς πατρῴους νόμους.* S. Scalig. animad-

eines größern Werkes; [131]) doch kann es sein ägyptisches Vaterland, welches es durch seinen Jnhalt und durch seine Sprache verräth, auch in seinen religionsphilosophischen Ansichten nicht verläugnen und deßhalb muß Einiges über dasselbe beigebracht werden, wenn schon nur Weniges, da jene Spuren nicht eben unsre Kenntniß des Alexandrinismus erweitern, sondern eben nur hinreichend sind, uns zu überzeugen, daß diese uns anderweit bekannte philosophische Richtung die religiösen Ansichten des Verfassers auch dieses Werkchens beherrschte. Sichere Beweise dafür möchte ich zwar nicht mit Gfrörer in den von diesem besonders hervorgehobenen Stellen im hohenpriesterlichen Gebete Simon's (II. 9. 14. — 16.) suchen, [132])

---

vers. in Chronol. Euseb. p. 143. N. 1853., Prideaux hist. d. J. T. II. p. 29.

131) Wie Dieß schon aus dem Anfange: ὁ δὲ *Φιλοπάτωρ* erhellt.

132) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 54. ff. Simon bittet Gott, daß er den Ptolemäus Philopator, welcher nach seinem Siege über Antiochus nach Jerusalem kam und in das Allerheiligste eindringen wollte, verhindere, solch' gottloses Vorhaben auszuführen. Er erwähnt und rühmt die Wohlthaten, die das Volk von je her dem Jehovah zu verdanken habe und sagt II. 9.: *καὶ παρεδέξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ, σύστασιν ποιησάμενος αὐτοῦ πρὸς δόξαν τοῦ μεγάλου καὶ ἐντίμου ὀνόματός σου.* Die *ἐπιφάνεια μεγαλοπρεπὴς* kann recht gut, wie auch Gfrörer bemerkt, auf die Meinung der Juden im Allgemeinen bezogen werden, daß die *δόξα* Gottes im Allerheiligsten ihren Sitz habe, die an sich gar nichts dem Alexandrinismus Aehnliches an sich trug, ob sie schon auf diesen einen von uns früher (s. oben S. 55.) angedeuteten Einfluß übte. Wenn sich nun aber hierbei noch mit Recht bemerken läßt, daß da der alexandrinische Charakter dieses Buchs feststeht, man auch annehmen müsse, daß die *δόξα* auf eine diesem entsprechende geistige Weise verstanden werden müsse: so hätte doch Gfrörer nicht den umgekehrten Schluß von dieser *δόξα* auf jenen Charakter versuchen sollen. Weniger noch war die Stelle II. 14. — 16. zu erwähnen, wo sich der Hohepriester also ausspricht: *ἐν τῇ ἡμετέρᾳ καταπτώσει ὁ θραυὸς καὶ βέβηλος οὗτος ἐπιτηδεύει καθυβρῖσαι τὸν ἐπὶ τῆς γῆς ἀναδεδειγμένον τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σοῦ ἅγιον τόπον. Τὸ μὲν γὰρ οἰκητήριόν σου οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ ἀν-*

noch auch in der Art, wie VI. 18. von der wunderbaren Erscheinung gesprochen wird, welche die frommen, angeblich über eine Million zahlreichen und in eine Rennbahn eingesperrten Juden von der Wuth der berauschten Elephanten rettet, durch die sie Ptolemäus Philopator um ihres Glaubens willen vernichten wollte. [133]) Wohl aber macht er mit Recht darauf aufmerksam, wie sich auch hier nicht ohne alexandrinischen Anklang hervorgehoben finde, daß Gott ohne alles Bedürfniß sei. [134]) Ich füge noch hinzu, daß das bei unserm Verfasser

---

ἔφικτος ἀνθρώποις ἐστίν, ἀλλ' ἐπεὶ εἰδόκησας τὴν δόξαν σοῦ ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραήλ, ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον. „In dieser Stelle", sagt Gfrörer, „ist die göttliche *δόξα* scharf unterschieden von dem Herrn; dieser wohnt in den seligen Höhen des äußersten Himmels, während die *δόξα θεοῦ*, ohne Zweifel ein Ausfluß aus dem Urwesen, ihren Sitz im Tempel zu Jerusalem hat." Dieser Gedanke wäre an sich etwas sonderbar. Nicht leicht möchte ein Alexandriner, der sich um der vollendetsten Vollkommenheit des göttlichen Wesens in keiner Weise zu nahe zu treten zum Emanatismus durchgebildet hatte, auf der andern wieder so positiv denken, das emanirte Göttliche auf einen Sitz im Tempel zu Jerusalem zu beschränken. Allein Gf. hat auch die ganze Stelle falsch verstanden. Die *δόξα* ist hier die Verehrung Gottes und der Sinn der Stelle ist dieser: „In unserm Unfalle nun sucht dieser Uebermüthige und Unheilige die deinem Namen bestimmte heilige Stätte zu entweihen; denn dein Wohnplatz ist der innerste Himmel, unerreichbar für Menschen (sie können dich dort eben so wenig verehren, als solches Heiligthum entweihen), aber weil dir die Verehrung, die man dir widmet, wohlgefällt, weihtest du diese Stätte unter dem Volke Israel."

133) So Gfrörer a. a. O. II. S. 56. Die Worte sind: *τότε ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεὸς ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον ἠνέῳξε τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσι πλὴν τοῖς Ἰουδαίοις.* Es soll damit, daß Gott sein Angesicht gezeigt habe, indem die Engel erschienen, keineswegs gesagt werden, daß diese selbst als Parcellen des göttlichen Wesens anzusehen seien. Ich erinnere nur an Das, was ich oben (S. 182. Note 121.) bemerkte. Alle Aeußerungen göttlicher Wirksamkeit konnten Erscheinungen Gottes genannt werden.

134) II. 9.: *ὁ τῶν ἁπάντων ἀπροσδεής.*

fast stehend gewordene Prädicat Gottes μέγιστος (I. 9. 16. IV. 16. VII. 22.), was neben ὕψιστος hergeht (VI. 2. VII. 9.) sich wol auch aus der alexandrinischen Rede und Denkweise, die schon mehrmals von uns berührt worden ist, Erklärung erbittet. [135])

Von wesentlich philosophischer Tendenz, wenn schon dem größten Theile seines Umfangs nach historischen Inhalts ist das in neuern Zeiten sogenannte 4. Buch der Makkabäer, [136]) was die Aufschrift führt: Ἰωσήπου περὶ σώφρονος oder αὐτοκράτορος λογισμοῦ, auch εἰς μακκαβαίους λόγος. [137]) So sicher es auf der einen Seite ist, daß der Geschichtschreiber Josephus der Verfasser dieses Aufsatzes nicht sein könne: [138]) so unzweifelhaft möchte es auf der andern

---

135) S. oben S. 63. ff.

136) Die ältern Griechen reden zuweilen von einem 4. Buche der Makkabäer, ohne jedoch dessen Inhalt näher zu bestimmen, s. Patr. apost. edit. Coteler. - Cleric. I. p. 448. N. 29. In neuern Zeiten hat man deßhalb mehre Ueberbleibsel der ältern jüdischen Literatur, die einiger Maßen mit diesem Titel bezeichnet werden konnten, als dieß 4. Buch aufgestellt. S. Calmet dissertat. T. I. p. 350. Eichhorn a. a. O. S. 289. Ueber unser B. s. Combefis. in Joseph. libr. de imperio rationis.

137) Also zu den makkabäischen Büchern, wenn schon nicht gerade als 4. Buch, ist es schon von den Alten gerechnet worden. Vergl. Euseb. H. E. III. cap. 10.: πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο σπούδασμα οὐκ ἀγεννὲς τῷ ἀνδρὶ (dem Josephus) περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν, τῷ τοὺς ἀγῶνος τῶν ἐν τοῖς οὕτω καλουμένοις Μακκαβαϊκοῖς συγγράμμασιν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἀνδρισαμένων Ἑβραίων περιέχειν. Das Buch ist übrigens, eben weil es früher dem Josephus irriger Weise zugeschrieben ward, in einige Ausgaben, so in die Haverkamp'sche aufgenommen, sonst auch in mehren Ausgaben der LXX zu finden. So in der Breitinger'schen. Ich citire nach den Abtheilungen dieses Buchs bei den LXX.

138) Vornehmlich wegen mehrer historischer Irrthümer, die sich Josephus nicht würde haben zu Schulden kommen lassen, s. Calmet l. l. p. 352., Grot. in Luc. XVI. 19.

sein, daß es von einem in die alexandrinischen Grundsätze eingeweihten Juden herrühre,[139]) der vor der letzten Hälfte des ersten Jahrh. n. Ch. schrieb, wobei es jedoch immer unausgemacht bleiben muß, ob Aegypten oder Palästina das Vaterland seiner Bildung war (obschon für letzteres starke Ausdrücke localer Vorliebe für Palästina in Etwas sprechen),[140]) indem zu dieser Zeit die Länder sich nicht mehr so scharf nach den religiösen Meinungen sondern lassen, als früher, und die alexandrinische Religionsphilosophie (wie sich auch noch aus dem letzten Kapitel dieses Werks ergeben wird) auch in Palästina Platz gewonnen hatte. Daß ich die letzte Hälfte des 1. Jahrh., oder vielmehr den Untergang des jüdischen Reichs als die Zeitgrenze annehme, vor welcher das Werk verfaßt sei, stütze ich nicht sowol darauf, daß ich sonst Andeutungen des Schmerzes über diesen Unglücksfall bei unserm Schriftsteller vermissen würde (wie Gfrörer); indem dergleichen niemals schlechthin nothwendig und schrieb der Verfasser nicht sehr kurze Zeit nach Zerstörung seines Vaterreichs selbst weniger zu erwarten steht, noch auf das Zeugniß des Eusebius, der dieses Buch in diese Zeit setzt,[141]) sondern darauf, daß mir kein jüdisch-philosophisches Buch längere Zeit nach dem Untergange des Reichs geschrieben bekannt geworden ist, welches nicht mit rabbinischer Gelehrsamkeit oder kabbalistischer Philosophie versetzt gewesen wäre, dergleichen sich in dem unsrigen nicht findet.

---

139) Der Jude spricht sich in durchgängiger Verehrung des jüdischen Gesetzes und Landes aus, wofür es keines besondern Beispiels bedarf, da fast Alles Beispiel ist. Doch mag das Buch auch durch christl. Hände gegangen sein. Wenigstens sieht mir die Stelle XIII. 14.: *μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτεῖναι τὸ σῶμα* einem christl. Glossem aus Matth. X. 28. sehr ähnlich. Daß aber nicht etwa in Wahrheit ein Christ der Verfasser dieses Aufsatzes sei geht wieder im Gegentheile aus den sehr geringen Anklängen an christl. Element hervor. Namentlich würde wol neben die 7 Brüder, die als Märtyrer für ihren Glauben starben, ein christl. Märtyrer gestellt worden sein.

140) Vergl. I. 11. IV. 20.

141) S. oben Note 137.

Dieses behandelt, wie schon aus der Aufschrift hervorgeht, einen von den außerphilonischen Quellen des jüdischen Alexandrinismus, so wesentlicher Bestandtheil des letztern er ist, nur selten berührten Gegenstand, nämlich das Verhältniß, was zwischen dem vernünftigen Wollen und dem sinnlichen Bestrebungsvermögen (πάθη) eintreten solle, die Nothwendigkeit und Möglichkeit letzteres zu beschränken und die Grenzen einer solchen Beschränkung.

Eben darum, um alle Einwendungen wider die Möglichkeit einer rücksichtslosen Beschränkung abzuschneiden erzählt der Verfasser die Standhaftigkeit des Eleazar, der 7 Märtyrer und der Mutter der letztern, bei denen das vernünftige Wollen so vorherrschend gewesen sei, daß ob sie schon durch eine anscheinend geringe Sünde sich von dem schmählichsten Tode hätten befreien können, sie sich doch dazu nicht hätten bestimmen lassen.

Um unsern Verfasser wahr zu verstehen und ihn zuverlässiger als Alexandriner wieder zu erkennen müssen wir in gedrängter Uebersicht Einiges aus dem Philo hervorheben. Nach diesem Philosophen zeichnet die Theilnahme an dem göttlichen Geiste, oder vielmehr Dieß, daß sein wahres Selbst eine Parcelle desselben sei den Menschen vor allen übrigen geschaffenen Dingen aus. Zwar war auch er an das Irdische gekettet, aber eine Trennung von diesem Irdischen konnte eben nicht sein Wesen aufheben, vielmehr ihn erst in das reine, geistige, göttliche Licht stellen, welches seinem ursprünglichen Sein zukommt, während alles Uebrige, was sonst aus dem irdischen Materialen und dem göttlich-bildenden Geiste zusammengeordnet war, nur in und durch diese Mischung bestand, und nicht mehr war, so wie solche Mischung sich in ihre ursprünglichen Theile schied. Hätte nun auf den Menschen nur das Walten jenes vernünftigen Geistes (λογισμὸς) eingewirkt: so würde er sich sicherlich ohne Weiteres von allen irdischen Makeln losgeschieden haben; aber da er eben auch in Folge heiliger Zwecke theilweis irdischer Natur war: knüpfte ihn ein doppeltes Band an diese und richtete seine thätige Aufmerksamkeit (πάθη) auf sie, einmal die physische Nothwendigkeit (ἀνάγκη), indem

er

er bei völliger Lossagung von allem Irdischen gar nicht als Mensch hätte fortbestehen können, dann aber auch das Vergnügen (ἡδονή), was sich von selbst bei Stillung der irdischen Bedürfnisse einstellte, zu fernerm, auch nicht nothwendigem Genusse einlud und so das Geistige dem Göttlichen entfremdete. In diesem Vergnügen, oder in der freiwilligen, entwürdigenden Vereinigung der geistigen Natur mit dem irdisch-Materialen, welches dem eigentlichen Lebenszwecke, oder der allmäligen, naturgemäßen Reinigung des Geistigen im Menschen von allem Materialen geradehin widerstrebte, bestand die Sünde, wogegen die wahre Tugend sich in der Enthaltsamkeit und Mäßigung, oder in der möglichsten Absonderung des Geistes von den Bedürfnissen des Körpers darlegte, deren aber freilich wieder nur der Philosoph fähig sein konnte, welcher die höhern Vortheile kannte und anstrebte, denen er die niedern aufopfern sollte (daher natürliche Verbindung der Askese und Philosophie). Jene Nothwendigkeit nun aber war nicht von der Art, daß die vollkommene Freiheit des göttlich-menschlichen Geistes unbedingt gezwungen worden wäre, ihr zu weichen. Vielmehr war letzterem hierin eine absolute Autonomie zugestanden, ob und in wie weit er die sinnlichen Begehrungsvermögen in Wirksamkeit treten lassen wolle; ja, wenn es schon Mißbilligung verdiente, diese Zurückstellung des Irdischen bis zur vollendeten Scheidung oder dem Tode auszudehnen, ohne daß besondere Ursachen eine Ausnahme von der Regel nothwendig machten, indem die Verbindung desselben mit dem menschlichen Geiste nur in Folge weiser Zwecke zur Wirklichkeit gediehen war: so konnten doch eigenthümliche Verhältnisse, in welchen der Sinnlichkeit nur auf zu bedeutende Kosten des Göttlichen im Menschen auch das zu ihrem Bestehen Nothwendige zugestanden werden konnte, den Menschen berechtigen oder gar verpflichten, durch vollständige Nichtbeachtung des Sinnlichen zu angemessener Zeit seine geistige Reinheit darzuthun und seine Fähigkeit zu bewähren, in solcher hohen Seligkeit ewig zu bestehen. Denn diese stand eben nur Denjenigen in Wahrheit zu, die vom irdischen Vergänglichen frei waren.

während Die, deren Geist, wenn auch schon augenblicklich von den Organen der Sinnlichkeit geschieden, doch immer noch an dieser geistig gefesselt hing, unfähig waren in ihrer vergänglichen und bedauernswürdigen Individualität zu bestehen oder glücklich zu sein. Sie mußten in andere übergehen und sich so allmälig zu wesentlicher Geistesreinheit, zur Fähigkeit selig und unsterblich zu werden emporheben.

Es ist nach dem Gesagten nur noch nöthig die Stellen unsers Verfassers daneben zu legen, um Beides zu erlangen, klareres Verständniß desselben und die Ueberzeugung seiner alexandrinischen Bildung. Vor Allem klar wird der Anspruch der göttlichen Menschenvernunft auf unbedingte Herrschaft über die sinnlichen Begierden (ἡ τοῦ θείου λογισμοῦ παθοκράτεια) [142]) hervorgehoben, ja, ist dem schon oben angeführten Titel und Inhalte des Werkes zu Folge der eigentliche Zweck des ganzen Buches. Die Vernunft [143]) wird deßhalb die selbstherrschende [144]) und ein heiliger Führer (ὁ ἱερὸς ἡγεμὼν νοῦς **II.** 23.) genannt. Ihren Wirkungskreis bestimmen einige Stellen näher, so **I.** 6.: „Die Vernunft soll die der Gerechtigkeit, Männlichkeit, Mäßigung und Einsicht entgegenstrebenden Leidenschaften beherrschen und zwar so, daß sie sie nicht vertilge, sondern ihnen nicht weiche (im Einflusse nicht nachstehe)"; [145]) **III.** 5.: „Die Vernunft ist nicht eine Vertilgerin der Leidenschaften (ἐκριζώτης τῶν παθῶν), sondern eine Widersacherin derselben (ἀνταγωνιστής)". In dem Vergnügen liegt auch unserm Verfasser die eigentliche Wurzel aller Sünde verborgen, [146])

---

142) XIII. 15. cl. v. 5.

143) ὁ λογισμὸς, ὁ νοῦς ὁ μετὰ ὀρθοῦ λόγου I. 15., ἡ διάνοια XIII. 4., ἡ εὐλογιστία XIII. 5.

144) αὐτοδέσποτος I. 1., αὐτοκράτωρ I. 30., ἡγεμὼν τῶν παθῶν VII. 16., παθῶν τύραννος XVI. 1.

145) (ὁ λογισμὸς κρατεῖ τῶν παθῶν) τῶν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ φρονήσεως ἐναντίων καὶ τούτων οὐχ ὥστε αὐτὰ καταλῦσαι ἀλλ' ὥστε αὐτοῖς μὴ εἶξαι.

146) I. 25.: ἐν τῇ ἡδονῇ ἐστι καὶ ἡ κακοήθης διάθεσις.

während die Enthaltsamkeit die Begierden zügelt. [147]) Der Asket ist Philosoph [148]) und der Tugenden höchste die Einsicht, indem sie für solche Askese befähigt. [149]) Diese Tugend oder die ächte Frömmigkeit ist es denn auch, welche zur Unsterblichkeit und Seligkeit hinleitet, [150]) während dem Böse-wichte Vernichtung (seiner Individualität) bei fortdauernder Bedrängniß (seines Wesens) bevorsteht. [151])

Alexandrinisch-allegorische Exegese kann ich in den beiden Stellen V. 26. und XVII. 6., welche Gfrörer [152]) für

147) I. 31.: *σωφροσύνη — — ἐστὶν ἐπικράτεια τῶν ἐπιθυμιῶν.*

148) Eleazar wird wegen seiner Standhaftigkeit in Leiden von dem Verf. selig gepriesen. Er redet ihn VII. 7. an: *ὦ σύμφυτε νόμου καὶ φιλόσοφε θείου βίου.* Vergl. 21. XII. 11.: *οἱ τῆς εὐσεβείας ἀσκηταί.*

149) I. 2. 19.: *κρειττόνη πασῶν (ἀρετῶν) ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς δὴ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖ.*

150) XV. 3.: *τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν.*, XVII. 18.: (*ὑπομονὴ*), *δι' ἧς καὶ τῷ θείῳ τὴν παρεστήκασι θρόνῳ καὶ τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα.*

151) So klar, wie es hier ausgedrückt ist, findet sich dieser Satz bei unserm Verfasser nicht. Indessen bei Erinnerung daran, wie tief derselbe in dem Alexandrinismus begründet liege (s. oben S. 171. und Abth. 1. S. 330. f.) und bei Erwägung, wie fast nothwendig er sich an den ebenerwähnten anschließe wird man, glaub' ich, nicht Anstand nehmen dürfen, die Worte, die er über das künftige Leben der Bösen beibringt, in diesem Sinne zu deuten, den sie zulassen; X. 15.: *ὁ αἰώνιος τοῦ τυράννου ὄλεθρος.*, XIII. 15.: *μέγας γὰρ ψυχῆς ἀγὼν καὶ κίνδυνος αἰωνίῳ βασάνῳ κείμενος τοῖς παραβαίνουσι τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ.* Bequem konnte Origenes der qualende Reinigungsproceß der noch irdisch-gesinnten Seelen in neuen Individualitäten, zumal in dem drohenden Munde eines durch Feuer Gemarterten, mit Qualen im Feuer verglichen werden, so IX. 9.

152) A. a. O. II. S. 180. ff. Zuerst V. 26., wo aber Eleazar mehr auf die diätetischen Gründe hinzudeuten scheint, warum die Juden diese oder jene Speisen nicht äßen, als auf die im Aristeas und Philo gegebenen allegorisch-geistigen. Die Worte sind:

dieſen Zweck beibringt, nicht finden. Hingegen glaube ich XV. 31. eine Anſpielung auf die unſern Alexandrinern geläufige allegoriſche Deutung der Sündfluth gefunden zu haben. Der Verf. redet die ſtandhafte Mutter der Märtyrer an: „Wie die Arche Noah zur Zeit der Sündfluth ausdauernd die Schläge der Wellen ertrug: ſo haſt du den Geſetzen treu, edelmüthig, die Stürme wider deine Frömmigkeit überſtanden, als du von allen Seiten her durch eine ähnliche Fluth leidenſchaftlicher Wünſche gefährdet wareſt (*τῷ τῶν παθῶν περιαντλουμένη κατακλυσμῷ*) und du durch die Qualen deiner Söhne mit litteſt.“ Es iſt bemerkenswerth, daß auch Philo die Sündfluth allegoriſch durch den Zuſtand ausdeutete, in welchem die leidenſchaftlichen Wünſche von allen Seiten wider das vernünftige Wollen anſtreben und den Noah durch die Vernunft, die den Menſchen wider ſolche Fluth zu ſchützen ſucht. [153])

Uebrigens habe ich über den Schluß dieſes Buches meine eigenthümlichen Anſichten. Mehre verwerfen das 18. Kap., Andere halten es für ächt. Ich glaube nur die erſten 6 Verſe deſſelben bis zu den Worten *ἐπὶ Πέρσας* rühren von dem frü-

---

ὁ τοῦ νόμου κτίστης· τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέστρεψεν ἐσθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκωλύσε σαρκοφαγεῖν. Noch ſchwerer zu begreifen iſt es, wie Gfrörer hierzu die St. XVII. 6. fügen konnte. Die Verzüglichkeit der Kinder, die Märtyrer wurden, wird gegen die Mutter geprieſen und geſagt: *ἦν γὰρ ἡ παιδοποιΐα σοῦ ἀπὸ Ἀβραάμ, τοῦ πατρός σου.* Warum möchte wol hier Abraham myſtiſch für das Symbol frommer Seelen zu nehmen ſein? Allen Juden galt er als das Muſter gottgefälliger Frömmigkeit; und wenn Gfrörer beifügt: „Wie auch bei Philo“: ſo zeigt er ſeine Unbekanntſchaft damit, daß alle fromme Männer der Geneſis als Tugendſymbole von Philo betrachtet wurden.

153) Vergl. qu. in Genes. serm. II. 18. p. 102.: Et hoc est ingens utique diluvium, dum intellectûs fluenta aperiuntur iniquitate, insipientia, avida cupiditate rell. et corporis fontes aperiuntur libidine, cupidine, ebrietate rell. cl. ibid. 11. p. 90.: quando Deus juvabit (Noam) principem intellectum animae.

hern Verfasser her. Jedenfalls irrt Gfrörer, wenn er sagt, daß Kap. 17. einen vollständigen Schluß bilde, nach welchem man Nichts mehr erwarten dürfe. Ich kann Dieß so wenig zugeben, daß ich glaube, man müsse noch etwas Späteres voraussetzen, indem es kaum wahrscheinlich sein möchte, daß der Verfasser mit „einer versöhnlichen Ansicht vom syrischen Könige" geschieden sein sollte, die allerdings in den letzten Worten des 17. Kapitels, wenn sie das Buch schlössen, liegen würde. Wie konnte er wol über einen König, dessen Schandthaten er erzählte, dem er selbst in seiner Apostrophe an Mutter und Söhne die schmäligsten Strafen verkündigt hatte, da zu reden aufhören, wo er dessen spätern Triumph berührt, während er von den großen Unglücksfällen, die denselben sehr kurze Zeit nach seiner Tyrannei trafen, wissen mußte und ohne welche er wahrscheinlich jene gar nicht berichtet haben würde. Sie finden sich XVIII. 5. 6. erwähnt, aber freilich so fragmentarisch, daß es scheint, als habe der Verfasser am Ende seines Werks noch mit Mehrem ausführen wollen, wie der König *καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται*. Dieß lassen die Partikeln *ὡς γὰρ — τότε* mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen, indem auch dadurch, daß er nach Persien gezogen an sich noch kein Beweis gegeben ist, daß ihn auf Erden gerechte Strafe getroffen habe, wie er es bewiesen werden lassen will. [154]) Auch forderte Dieß natürlich sein eignes Interesse. — An die Stelle des, wie ich glaube, verlohrnen wahren Schlusses ist nun ein anderer getreten, welcher die mahnende und stärkende Rede der Mutter an ihre Kinder enthält. Die Rede steht offenbar an einem sehr unschicklichen Orte, an dem Ende des Ganzen, während sie nach XII. 7. stehen sollte. An dieser Stelle findet sich, indem dieser Rede nur überhaupt Erwähnung gethan wird (*τῆς*

154) Die Worte sind v. 5.: *καὶ ὁ τύραννος Ἀντίοχος καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται καὶ ἀποθανὼν κολάζεται· ὡς γὰρ οὐδὲν οὐδαμῶς ἴσχυσεν ἀναγκάσαι τοὺς Ἱεροσολυμίτας ἀλλοφυλῆσαι καὶ τῶν πατρίων ἐθνῶν ἐκδιαιτηθῆναι, τότε ἀπήρας ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ἐστρατοπέδευσεν ἐπὶ Πέρσας.*

μητρὸς τῇ ἑβραΐδι φωνῇ προτρεψαμένης αὐτόν), nur die beigefügte Notiz: ὡς ἐροῦμεν μετὰ μικρὸν ὕστερον. Beides kommt mir verdächtig vor. Im 2. Buche der Makkabäer, wo auch die Erzählung von den 7 Märtyrern und ihrer Mutter gegeben wird, werden auch die Worte der letztern mitgetheilt. Nichts ist wahrscheinlicher und dem Verhältnisse anderer apokryphischer Stücke in einzelnen bibl. Stücken analoger, als daß ein Späterer, der unser 4. Buch hierin nicht wollte nachstehen lassen, einige solche Worte, wie sie nach seiner Ansicht unter den gegebenen Verhältnissen etwa hätten gesprochen werden können, beifügte, doch aber redlich genug war, um sie nicht dem Originale einzuverleiben, diesem daher bloß eine Bemerkung beischrieb, welche sie erwarten ließ.[155]) Einen Grund wenigstens, warum der wahre Verfasser jene Rede, wenn er sie geben wollte, an dem eigentlichen Orte weggelassen und dem Schlusse beigefügt habe, kann ich nicht finden.

Was endlich die Dogmen im Schlußkapitel anlangt, die gewöhnlich auch als Grund für dessen Unächtheit beigefügt werden: so berührt diese Untersuchung mich eigentlich nicht, indem sie in dem Theile des Kapitels enthalten sind, den auch ich für später beigefügt achte. Da jedoch eigentlich die Schwierigkeit nur V. 17. trifft (ὁ παιὴρ ἡμῶν) τὸν Ἰεζεκιὴλ ἐπιστοποιεῖτο τὸν λέγοντα· εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ τὰ ξηρὰ ταῦτα, in welchem auf das Ansehen des Ezechiel hin die Auferstehung des Fleisches gelehrt zu sein scheint (ein Dogma, dessen Gegensatz gegen die innersten Triebfedern des Alexandrinismus wir so eben S. 184. f. dargelegt haben): so will ich hier kürzlich darauf aufmerksam machen, daß die Alexandriner in jedem Falle das Ansehen der Worte der heil. Schrift anerkennen mußten, dieselben aber freilich, falls sie ihren Ansichten widerstrebten, zu Gunsten dieser deuteten. War der Verfasser auch dieses Zusatzes ein Alexandriner: so verstand er sicher unter die-

155) Dieß Glossem ist auch nicht ohne verdächtigende Varianten. Andere lesen nur: ὡς ἐροῦμεν.

sen Worten etwas Anderes als diese an sich sagen, nahm sie vielleicht in dem Sinne, in welchem sich, wie wir oben sahen, die Märtyrer mit einer solchen Auferstehung trösteten und wollte dann wol solche Hoffnung durch das Ansehen des Ezechiel bestätigen.[156])

Hier würde endlich auch noch der geeignetste Ort sein Einiges über andere jüdisch-alexandrinische Schriftsteller beizubringen, die zwar nicht mit unter die Apokryphen aufgenommen, aber doch endlich durch nichts Wesentliches von ihnen geschieden sind. Indeß läßt sich über solche im Allgemeinen sehr wenig sagen, will man sich anders hüten, nicht auch heidnische Schriftsteller mit hierher zu ziehen, die nur durch die Kunst der Juden mit der Farbe ihrer Glaubensgenossen gezeichnet worden sind (worüber im gleich folgenden Kapitel), da von den Wenigen, die hierbei überhaupt in Betracht kommen könnten, theils das Vaterland nicht bekannt ist, theils auch aus den seltenen Fragmenten der philosophische Charakter nicht scharf genug hervortritt. Namentlich gilt Dieß von den Fragmenten aus dem Gedichte des Philo über Jerusalem und in ähnlicher Weise auch von denen aus der Tragödie des Ezechiel, welche den Auszug der Juden aus Aegypten zum Gegenstand hatte.[157]) Noch weniger, ja, fast nur dem Na-

156) S. oben S. 186. f.

157) Vergl. über Beide die neuerdings erschienene Schrift: Ezechiel, des jüdischen Trauerspieldichters, Auszug aus Aegypten und Philo des Aeltern Jerusalem. Nach ihren Fragmenten herausgegeben, übersetzt und commentirt von C. M. Philippson. Berlin 1830. 8. — Den Ezechiel hält Ph. für einen alexandrin. Juden zwischen 200—100 v. Ch. Gewiß ist, daß er vor Alexander Polyhistor, den Suidas auf Sulla's Zeiten setzt, gelebt haben müsse, da Eusebius P. E. IX. 29. p. 442. aus diesem sein Citat des Ezechiel entlehnt. Lächerlich ist es aber, wenn sich Ph. (a. a. O. S. 11.) mit Berufung auf die Benutzung der LXX bei diesem Dichter und auf die Angabe des Jos. Ant. XII. 2., daß die Septuaginta im J. 285 gearbeitet worden sei, das J. 200 als terminus a quo festsetzt, weil doch wol 100 Jahre vergangen sein müßten, ehe jene in Aegypten und

men nach, sind uns Andere bekannt, die möglicher Weise hierher gehören.[158]) Etwas ausführlicher können hier nur die Fragmente des räthselhaften Artapanus oder Artabanus berücksichtigt werden, der, wenn er schon, wie ich glaube, streng genommen nicht in diese Klasse gehört, doch auch wol keine finden möchte, die ihm vollkommen oder die ihm näher entspräche, als die, welche uns eben jetzt beschäftigt. In den ziemlich ausführlichen Fragmenten, die uns Eusebius von ihm aufbehalten hat, finden sich alle übrigen wieder, die sonst im Klemens[159]) oder im alexandrinischen Chronikon[160]) vorliegen, weßhalb wir uns auf jenen beschränken.

Palästina zu größerm Ansehen hätten gelangen können. Daß ein Alexandriner Verf. dieser Tragödie sei, verräth nicht die leiseste dogmatische Spur; die den alexandrinisch-philos. Juden wichtigsten Stellen des A. T. sind hier in so positiv-treuem, wörtlichen Sinne wiedergegeben, wie Dieß dem an eine ganz andere Auffassung gewöhnten, philosophisch gebildeten Alexandriner gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Ein Alexandriner könnte er aber nichtsdestoweniger sein, da ja auch das positive Judenthum dort nicht ohne Vertreter war, und aus der Sprache und überhaupt aus dem ganzen Producte einer griech.-jüdischen Tragödie wird Dieß ungemein wahrscheinlich. — Aehnliches findet bei dem Philo Statt, den Eusebius (l. l. IX. 20. p. 421. u. a.) gleichfalls aus Alexander Polyhistor anführt.

158) So von Aristaeus in s. Buche *περὶ Ἰουδαίων* s. Euseb. P. E. IX. 25. p. 430., den Fabricius (B. G. V. 61.) ich weiß nicht aus welchen Gründen und daher auch nicht mit welchem Rechte, wie mir aber scheint mit keinem von Beiden, für denselben hält, dem die Geschichte der Uebersetzung der LXX zugeschrieben wird (s. das folg. Kap.); so vom Demetrius in s. Buche *περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ βασιλέων* bei Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337., der der Phalereische nicht sein kann (obschon sich dieser auch mit der jüdischen Geschichte beschäftigte, siehe im folgenden Kap.), da er den 4. Ptolemäer erwähnt, zu welcher Zeit Demetrius Ph. nicht mehr lebte. Doch war vielleicht auch unser jüngerer Demetrius ein Heide.

159) Strom. I. p. 344.

160) Edit. Rad. p. 149. (Bonon. p. 117.)

Vor Allem ist so viel ersichtlich, daß die Grundlage dieser Fragmente nicht von einem Juden herrühren könne. [161]) Dieß ergibt sich theils aus bestimmten Widersprüchen wider die heilige Geschichte, die sich die Juden, wenn sie dieselbe schon durch mancherlei Zusätze erweiterten, doch in dem Maße nicht erlaubten und die nur in der Unkunde der jüdischen heiligen Bücher ihren Grund finden können, z. B. daß Joseph eine Verschwörung unter seinen Brüdern vorausgesehen und die Araber selbst gebeten habe, ihn nach Aegypten zu führen, [162]) theils aus der bestimmten Billigung der heidnisch-gottesdienstlichen Verehrung der Aegypter mit der seltsamen Bemerkung, daß Moses bei dem Ansehen, dessen er in Aegypten genoß, diese gottesdienstlichen Mißbräuche angeordnet habe. So erzählt Artapan, [163]) Moses habe den ägyptischen Staat in 36 Nomen zerfällt, habe jedem derselben das göttliche Wesen, den Priestern die heil. Schriften zur Verehrung übergeben, dann aber auch Katzen, Hunde und Ibis als göttlich verehren gelehrt; [164]) und bald darauf, daß Moses im Kriege wider die

---

161) Es ist deßhalb auch nicht zu billigen, wenn Valckenär diatrib. de Aristob. p. 26. dem Namen des Artap. die Bemerkung beifügt: qui mihi Judaeus est Alexandrinus, nugator ille quidem et mendax, qualis Aristobulus, sed graece doctus, antiquus, rerumque Aegyptiacarum peritissimus.

162) S. Euseb. P. E. IX. 23. p. 429.

163) Euseb. l. l. 27. p. 432. sq.

164) So ist diese Stelle zu verstehen, deren W. lauten: καὶ ἑκάστῳ τῶν νόμων ἀποτάξαι τὸν θεὸν σεφθήσεσθαι τά τε ἱερὰ γράμματα τοῖς ἱερεῦσιν, εἶναι δὲ καὶ αἰλούρους καὶ κύνας καὶ ἴβεις. Die Uebersetzung Viger's: suosque singulis (praefecturis) numini colendo ritus assignatos literasque sacras puta felium, canum, ibium figuras sacerdotibus — — — attributas fuisse ist irrig. Die Artikel τὸν θεὸν und τὰ ἱερὰ γράμματα, auch die Verbindung εἶναι δὲ καὶ steht schlechthin entgegen. Vielmehr ist hier der Gedanke der jüdischen Alexandriner von ihrem höchsten Gotte und ihren einzig heil. Schriften festzuhalten, nach dem denn auch andere Theilgötter verehrt werden könnten. Nur tritt er hier gar nicht in

Aethiopier, gegen welche ihm als Oberfeldherrn die ägyptischen Scharen anvertraut worden seien, aus seinem Lager die Stadt Hermopolis habe entstehen lassen, in welcher er die Ibis für heilig erklärt habe, weil sie die Thiere tödeten, die den Menschen am meisten Schaden zufügen könnten; und endlich daß als Moses gefragt worden sei, ob er Nichts weiter wisse, was dem Menschen nütze, er auf den Stier aufmerksam gemacht habe, den dann der König Chenephres Apis genannt und durch Erbauung eines Tempels verehrt habe, und dem auch von Moses selbst Thiere dargebracht worden seien. Hiermit stellt sich bei unserm Verfasser die unbedingte Verehrung des Moses, die sich selbst in dem Wunsche, seinen Charakter ganz fleckenrein darzustellen und seine Wunder noch mehr zu erhöhen, ausspricht, in ein seltsames Verhältniß. Und betrachtet man hierbei noch, daß derselbe Artapanus versichert, daß Abraham als der Erfinder der Astrologie angesehen werden müsse [165]) und daß Joseph in Aegypten den heliopolitanischen Tempel erbaut habe: [166]) so kann man nicht zweifeln, daß auch jüdische Denkweise in diesen Fragmenten Platz gewonnen habe.

Wie aber hiernach der Charakter des Verfassers selbst festzustellen sei, muß sehr zweifelhaft erscheinen. Denn wenn man annehmen wollte, daß ein Jude eines heidnischen Schriftstellers Aussprüche in mehren Einzelheiten zu Gunsten seines Glaubens umgewandelt habe: so widerspräche Dieß der gewöhnlichen Praxis der Juden, die zu solchen Kunstproducten nur ein Material zu wählen pflegten, das an sich gefügig war, dieß aber dann auch so bearbeiteten, daß man kaum noch den heidnischen Keim zu bemerken vermochte. Es wäre aber ihrem Interesse vollkommen zuwider gewesen heidnischen Cultus durch das Ansehen ihres Gesetzesleh-

---

der reinen, jüdischen Form hervor, über welche oben S. 63. ff., sondern in mehr heidnischer, das Heidenthum empfehlender, die sich später thatsächlich ausbildete.

165) L. l. 18. p. 420.

166) L. l. 23. p. 430.

vers hervorgehoben zu sehen. Weit wahrscheinlicher ist es mir, daß wir in dem Artapan einen Synkretisten vor uns sehen, wie es deren namentlich nach Christo unter den Neuplatonikern so Viele gab, der weder seine frühere Lehre oder seine frühern Götter aufgeben, noch auch den Forderungen der Vernunft schlechthin widerstreben wollte, die Würdigeres verlangten; beide daher in ähnlicher allegorischer Erklärungsweise seiner frühern Ansichten zu vereinigen suchte, wie Dieß bei den Juden der Fall war. Nur müßte er sich natürlich mehr auf die jüdische Seite gewandt haben, als Dieß bei den heidnischen Neuplatonikern der Fall zu sein pflegte. Hiermit stimmen sehr gut das Hervorheben der Nützlichkeit der heidnischen Götter so wie die Zusammenstellungen des Moses und Musäus als dieselbe Person und des Moses mit dem Orpheus als dessen Schüler. [167]) Wenn dergleichen Zusammenstellungen von jüdischer und christlicher Seite größerntheils nur aus dem Standpunkte geschahen, um die griechische Weisheit aus der jüdischen geschöpft erscheinen zu lassen: so hindert Nichts anzunehmen, daß bei innerer Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit ihrer frühern Religion, oder auch, wenn man will, bei äußerer Veranlassung solche als festzuhalten darzulegen, einzelne Heiden unter Billigung jüdischer Lehre im Widerspiele gegen die philosophirenden Juden behaupteten, letztere sei von jener entlehnt und müsse, solle sie anders in ihrer Wahrheit erscheinen, im heidnisch-allegorisirenden Verstande aufgefaßt werden.

---

167) L. l. 27. p. 432.

Viertes Kapitel.

Von einigen Ueberresten der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in angeblichen Stellen älterer heidnischer Geschichtschreiber und Dichter; vornehmlich des Aristeas, des Orpheus und der Sibylle, die zu Gunsten jener willkührlich verändert oder völlig untergeschoben sind. (Von den Pseudepigraphen des A. T.)

Einen besondern Platz unter den Quellenschriften für unsern Gegenstand müssen endlich noch die theologischen Geistesproducte alexandrinischer Juden einnehmen, die diese um ihre religiösen Ansichten desto kräftiger zu empfehlen nicht unter ihrem eignen, sondern unter einem auch den Heiden gefeierten Namen bei der Mit- und Nachwelt einführten, sei es nun, daß sie denselben größere zusammenhangende Stücke fälschlich beilegten oder doch die ihnen schon früher zugeschriebenen Schriften willkührlich nach ihren Zwecken entstellten. Wie die Juden zu solchem betrüglichen Beginnen bewogen wurden haben wir schon oben ausführlicher mitgetheilt. [1]) Indem sie nämlich zu allen Zeiten, weil als Juden, und so dann auch in ihrem neuen ägyptischen Vaterlande an der höchst-möglichsten Vollkommenheit ihres Gottes und der geoffenbarten Wahrheit ihrer heil. Schriften mit aller der Entschlossenheit festhielten, die religiöser Ueberzeugung eigen ist; in den alexandrinischen Schulen jedoch Ansichten über die Vollkommenheit eines göttlichen Grundwesens aller Dinge kennen lernten, die sie selbst

---

1) S. Abth. 1. S. 76. ff.

höher achteten, als die bisher angenommenen und von ihnen nach dem einfachsten wörtlichen Sinne aus ihren heil. Schriften entlehnten: so waren sie natürlich auf die Annahme gekommen, daß jene auch in diesen verborgen seien, aber nur dem schärfer Blickenden entgegenträten; eine Annahme, die sie dann auch nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge bestätigt fanden. Mochte sich nun auch ihnen hieraus bei Zusammenstellung der Aehnlichkeit zwischen den griechisch-philosophischen Lehren und der umgestalteten jüdischen, aber angeblich immer aus den heil. Schriften entnommenen, mit dem ungleich höhern Alter, welches diese vor aller Philosophie Griechenlands voraushatten nothwendig auch die anderweite Meinung ergeben, daß die Heiden ihre Weisheit aus den jüdischen Schriften entnommen hätten: so war doch dem Stolze der Juden und ihrem Wunsche, der sie niemals verlassen hat, gerade damals aber mit vorzüglichem Eifer und Erfolge hervortrat, Proselyten zu machen, die eigne Ueberzeugung nicht genug und ihre Beweismittel für Unbefangene zu schwach, ja, in Wahrheit gar nicht vorhanden. Daher das Streben heidnischen Schriftstellern theils ein Bekenntniß ablegen zu lassen, daß sie wirklich den Juden ihr höheres Wissen verdankten, theils Behauptungen beizulegen, die offenbar nur unter dieser Voraussetzung erklärbar waren, ein Streben, welches sie dann auch veranlaßte, heidnischen Gelehrten, Weisen und Dichtern Schriften unterzuschieben, oder sie doch deren Schriften für solche Zwecke corrumpiren ließ.

Eins der merkwürdigsten Producte dieser Art, an welchem jedoch gar nichts Aechtes ist, ist der Brief des Aristeas. Unter des Aristeas [2]) Namen ist uns nämlich ein

---

2) Leichte Verschiedenheiten des Namens bei den Alten sind Aristäus, Aristias, Aristaas, Aristeus u. ähnl., s. Hody a. a. O. S. S. — Ueber ihn zu vergl. G. J. Vofs de histor. graec. (Francof. ad M. 1677. 4.) p. 94. Fabric.-Harles. B. G. III. p. 660. sqq. mit den sehr schätzenswerthen Zusätzen von Pfeiffer und Scharfenberg. Humph. Hody contra histor. Aristeae de LXX interprett. dissertat. Oxon. 1685. Da

Brief an einen gewiſſen Philokrates erhalten. [3]) Ariſteas bezeichnet ſich darin ſelbſt als Einen, der am Hofe des Ptolemäus Philadelphus in hohen Ehren geſtanden [4]) und da-

---

dieſe letztere eigentlich gegen Isaac. Voſs. dissertat. de LXX interprett. eorumque et tralatione et chronolog. Hag. Comit. 1661. und Deſſen appendix ad libr. de LXX interprett. ibid. 1663. gerichtet war (welche Voß vorzüglich zu dem Zwecke das Anſehen der LXX und des Ariſteas zu befeſtigen geſchrieben hatte), antwortete dieſer in einem ſehr ſpöttiſchen Tone, in welchem er z. B. den Hody ſtets juvenis Oxoniensis nannte in ſ. observatt. ad Pompon. Mel. Lond. 1686. 4., worauf dann jener ſein größeres öfter erwähntes Werk de bibl. text. origin. Oxon. 1705. f. mit einer Würdigung der Voſſiſchen Entgegnungen herausgab. Außerdem zu vergl. Nic. de Nourry dissertat. super Aristeae hist. de LXXII interprett. in apparat. ad bibl. max. (Par. 1703. fol.) T. I. diss. 12. Anton van Dale super Aristea de LXX interprett. Amstelod. 1705. 4. Nicol. Schwebel commentat. de Pseudo-Aristea. Onold. 1770. 4. And. Gottl. Masch praef. ad bibl. le Long. (Hal. 1784. 4.) P. II. Vol. II. p. 5. Gfrörer a. a. O. II. S. 61.—71. und überhaupt Roſenmüller's Handbuch für die Literat. der bibl. Kritik und Exegeſe. II. S. 344. ff.

3) Er erſchien zuerſt griechiſch von Sim. Schard Basil. 1561. 8. und iſt gewöhnlich den Ausgaben des Josephus beigefügt. Beſonders herausgegeben von den erforder Gelehrten, namentlich Eduard Bernard, die das Verſprechen der Herausgabe von Iſaak Voß löſen wollten in der: Aristeae historia LXXII interprett., accessere veterum testimon. de eorum versione. Oxon. 1692. 8. Auch hat ihn Hody ſ. Schrift de text. (S. I.—XXXVI.) vorausgeſchickt. Nach letzterer Ausgabe citire ich.

4) In den Wechſelſchreiben des Eleazar und Ptolemäus läßt er ſich nennen: τιμώμενον παρ' ἡμῖν — παρά σοι S. VI. VII. Wahrſcheinlich deßhalb weil er in Begleitung des Andreas, des Hauptmanns der Leibwache (ἀρχισωματοφύλαξ) genannt wird, haben ihn mehre Alte in eine ähnliche Stellung verſetzt, ohne daß Ariſteas ſelbſt hierzu eine beſtimmte Veranlaſſung gegeben hätte; ſ. Joseph. cont. Ap. II. 4. — Hieronym. praefat. in Pentat. Uebrigens vermuthet Hody a. öfters a. O. S. 1. aus einer Stelle des Briefs (S. I.), in welcher A. ſagt, daß er ſeinem Philokrates bereits eine ἀναγραφή zugeſandt habe, daß dieß dieſelbe ſei, deren Euseb. P. E. IX. 25. p.

zu mitgewirkt habe, die von Demetrius Phalereus, dem alexandrinischen Bibliothekare, angerathene und vom Könige gewünschte griechische Uebersetzung der heil. Schriften der Hebräer zu Stande zu bringen. Er selbst sei zu diesem Behufe mit einem andern Höflinge, dem Andreas, durch königliche Briefe empfohlen zu dem Eleazar, der damals Hoherpriester gewesen sei, nach Jerusalem geschickt worden und habe diesen zur Uebersendung der Gesetze und 72 Dolmetscher bewogen, von welchen dann auch in Aegypten eine ganz vorzügliche Uebersetzung gefertigt worden sei. Die ausführliche Mittheilung alles Dessen, was sich hierbei zugetragen, macht den Inhalt des Schreibens aus. Obgleich der Verfasser kein Jude sein will [5]) finden sich doch in dem von ihm zu der Geschichte Beigefügten nicht nur eine hohe, selbst abergläubische Verehrung des jüdischen Gesetzes, [6]) sondern auch unzweifelhafte Spuren

---

430. sq. aus dem Alexander Polyhistor als *Ἀριστεάς ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων* Erwähnung thut und meint, daß A. durch solche Berufung sein angeblich hohes Alter und Ansehen sich habe noch mehr vindiciren wollen. Ich halte Letzteres für sehr unwahrscheinlich; hätte A. auch durch diese Angabe täuschen wollen: so würde er es klärer angedeutet haben, welche *ἀναγραφή* er meine. Dem jetzt vorliegenden Ausdruck zu Folge würde man zunächst an einen andern Brief denken.

5) S. III. sagt er zur Empfehlung der Juden: *τὸν γὰρ πάντων ἐποπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα.*

6) Vergl. den Brief S. XXXV. Der König fragt den A., warum kein heidnischer Geschichtsschreiber oder Dichter des mosaischen Gesetzes Erwähnung gethan habe. Dieser antwortet: *διὰ τὸ σεμνὴν εἶναι τὴν νομοθεσίαν καὶ διὰ θεοῦ γεγονέναι καὶ τῶν ἐπιβαλλομένων τινὲς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πληγέντες τῆς ἐπιβολῆς ἀπέστησαν*, wozu er dann einige Beispiele anführt. So sei Theopompus, als er Einiges aus dem Gesetze nach der frühern fehlerhaften Uebersetzung des Grundtextes in sein Geschichtbuch habe übertragen wollen von einer Zerrüttung des Geistes überfallen worden, von welcher er erst, nach mehr als 30 Tagen, nachdem er im Traume die Ursache erfahren und jenen Vorsatz aufgegeben habe, geheilt worden sei. Aus ähn.

derjenigen Religionsphilosophie, die nach den uns anderweit vorliegenden Quellen sich zuerst unter den Juden entwickelte und erst nach der Zeit, in welcher dieser Brief geschrieben sein muß, auf Heiden und Christen überging.

Am klärsten spricht sich der Glaube an die θεοὺς μεριχοὺς, die sämmtlich vom θεὸς μέγιστος abhängig seien und in denen dieser eigentlich verehrt werde, bei ihm aus. Vorzüglich hervorzuheben ist hierbei die Stelle S. III., wo Aristeas den Ptolemäus zur Freilassung der Juden aus der Leibeigenschaft unter Beifügung des Grundes ermahnt, daß ja derselbe Gott jenen ihr Gesetz und ihm sein Reich verliehen habe. „Denn diese" (Juden), setzt er hinzu, „verehren Den, welcher Alles schuf, über Alles Aufsicht führt und von Allen angebetet wird, vorzüglich auch von uns nur unter dem andern Namen Zeus." [7]) Wir haben bei Gelegenheit der Untersuchung über die **LXX** [8]) nachgewiesen, in welchem innigen Zusammenhange diese ganze Ansicht mit den Grundlehren alles Alexandrinismus verbunden war, und wie sich dieselbe bei den **LXX** sowol als bei **Philo** vorbereitet und entwickelt finde. Mit Rücksicht auf die untergeordneten Theilgötter sind nun auch die bei Aristeas oft wiederkehrenden Benennungen Gottes, der Höchste (μέγιστος), der Herr über Alles (ὁ κυριεύων ἁπάντων θεὸς) u. ähnl. zu fassen. [9])

Daneben scheint es auch noch einige Aufmerksamkeit zu verdienen, daß Aristeas mehrfach einen vorzüglichen Lebenswandel in die enge Verbindung mit der Gesetzesweisheit stellt, welche die Alexandriner in Folge ihrer philosophischen Ueberzeugung

---

lichem Grunde sei der Tragiker **Theodektes** erblindet und wieder geheilt worden. Auch soll sich der König beim Empfange des Gesetzes zu wiederholten Malen vor demselben niedergeworfen haben und was dergleichen Fabeln mehr sind, die unzweideutig den Juden verrathen.

7) S. Note 5. dies. Kap.'s.

8) S. oben S. 62. ff.

9) S. S. III. VI. u. öft.

zeugung festhielten und festhalten mußten. [10]) Wir erinnern hierbei nur im Allgemeinen an die Bemerkung, zu welcher uns oben die Darstellung des philonischen Lehrbegriffs Veranlassung gegeben hat, [11]) daß gerade durch diesen theosophischen Alexandrinismus Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit in die verhängnißvolle Nähe traten, in welcher sie sich auf mehre Jahrhunderte hinaus erhielten.

Eine gleiche religionsphilosophische Ueberzeugung mit den Alexandrinern und ganz deren Ansicht über die allegorische Methode der Schrifterklärung, ja, selbst über die besondere Art, wie einzelne Stellen allegorisch zu verstehen seien, spricht aber nach diesem Briefe auch Eleazar, der jerusalemitische Hohepriester, selbst aus. Als nämlich die ägyptischen Gesandten Aristeas und Andreas ihm ihr Verlangen vorgehalten und eine beifällige Antwort erhalten hatten: stellten sie Fragen an ihn über einige Gebote im Gesetze, die ihnen Gottes weniger würdig erschienen. Namentlich glaubten sie den Unterschied der Speisen und die gänzliche Enthaltung von einigen als abergläubisch verwerfen zu müssen.

Letzteres läugnet Eleazar an sich so wenig, daß er es durch die Behauptung verstärkt, Moses habe vor Allem gelehrt, wie Gott nur Einer sei, ja, die Kraft dieses Einen Gottes Alles durchdringe, [12]) in welchen Worten sich zugleich die Lehre der Alexandriner von dem göttlichen Weltgeiste, durch den Alles und in dem Alles so sehr sei, daß er selbst das All

---

10) S. V.: ἐὰν οὖν φανεῖται, βασιλεῦ, γραφήσεται πρὸς τὸν ἀρχιερέα τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ἀποστεῖλαι τοὺς μάλιστα καλῶς βεβιωκότας καὶ πρεσβυτέρους ὄντας ἄνδρας ἐμπείρους τῶν κατὰ τὸν νόμον τὸν ἑαυτῶν κ. τ. λ. Vergl. auch S. VI.

11) S. Abth. 1. S. 354. ff., 371. ff.

12) S. S. XVI.: ὑπέδειξε γὰρ πάντων πρῶτον, ὅτι μόνος ὁ θεός ἐστι καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις τοῦ αὐτοῦ ἐστι. — S. XVII.: τὰ γὰρ καθόλου πάντα — — — ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα.

genannt werden könne, sichtlich wiedergibt. [13]) Trotz Dessen aber, daß er so den Grund seiner Gegner verstärkt hat, weiß sich Eleazar gegen deren Angriffe zu vertheidigen. Er erkennt nämlich in den mosaisch-göttlichen Speisegeboten ein weises Mittel die Juden von der nachtheiligen Gemeinschaft mit andern Völkern abzuhalten, begnügt sich jedoch hierbei nicht, sondern versichert nun auch, daß jedes einzelne dergleichen Verbote, warum gerade diese oder jene Speise untersagt worden sei, seine tiefere Ursache habe, wenn man diese nur anders zu erkennen vermöchte. Um aber hierbei nicht im Allgemeinen stehen zu bleiben geht er auch auf einzelne näher ein, wobei er sich für jenen Nachweis allegorischer Erklärungen bedient, die bis ins Einzelne mit denen, welche sich bei Philo hierüber finden, zusammenfallen. [14])

Unbedeutend dagegen überhaupt und namentlich für die Religionsphilosophie sind die 72 größtentheils sehr kurzen Antworten, welche der König von den einzelnen Dolmetschern bald nach ihrer Ankunft in Aegypten auf Fragen erhält, die er ihnen gleichsam zur Prüfung ihrer Weisheit vorlegt. [15]) Sie

---

13) S. Abth. 1. S. 266. f., 276. ff.

14) So bei der allegorischen Deutung des Gesetzes, welches die wiederkäuenden Thiere mit gespaltenen Klauen für rein erklärt S. XVIII. Wir sollen hierdurch erinnert werden nur das Gute zu immer wiederholten Malen zu üben; das Gespaltene deutet nämlich auf eine Scheidung des Guten vom Bösen und das Wiederkäuen auf eine Wiederholung; ganz so bei Philo de speciall. legg. (edit. Mang.) II. p. 353. sq. et de agricult. p. 206. Ferner wird das Verbot des Genusses fleischfressender Raubthiere S. XVII. allegorisch dahin erläutert, daß wir deren Sitten nicht nachahmen und uns unsers Ansehens, wenn wir dessen genießen, nicht zur Unterdrückung der Niedern bedienen sollen. Ganz ähnlich de speciall. legg. (edit. Mang.) II. p. 355.

15) Wenn Gfrörer a. a. O. S. 62. sagt: „Als sie angelangt waren (diese 72 Dolmetscher) bewirthete der König je 10 derselben in 7 glänzenden Gastmählern und legte, um ihre Weisheit zu prüfen, einem jeden derselben eine theologische Frage vor. In

tragen so auffallend das Gepräge unvorbereiteter Eile, daß man im Mindesten nicht versucht wird in die hohe Verwunderung einzustimmen, die Aristeas am Schlusse derselben [16]) diesen Antworten schuldig zu sein meint und sie gerade Das enthalten, was in der ganzen Erzählung der Wahrscheinlichkeit oder auch der anderwärtsher sicher erkannten Wahrheit am wenigsten widerspricht.

Uebrigens springt es nach einer Charakteristik dieses Schriftchens in die Augen, wie äußerst wichtig dasselbe für die Entstehungsgeschichte der alexandrinisch-jüdischen Philosophie sein würde, wenn es für so alt gehalten werden könnte, als es sein will. Es würde aus demselben hervorgehen, daß die ersten Keime jener Philosophie vielleicht überhaupt nicht im modernen Judenthume, wenigstens nicht in den literarischen Verhältnissen der Juden zu Alexandrien zu suchen seien, indem es diese doch sichtlich von Palästina aus nach Aegypten übergetragen werden läßt, gesetzt auch, daß man annähme, Aristeas, dessen Kenntniß und Vorliebe für das Judenthum sich doch nicht bestreiten ließe, habe auch an deren philosophischer Gestaltung Geschmack gewonnen. Aber eben diese neuen, ganz unerwarteten, ja, ganz unerklärlichen Resultate bilden einen noch wenig hervorgehobenen Zweig von Gründen, durch welche das Ansehen dieses Berichts fällt. Es wäre Beides ganz unerklärlich, theils, wie sich eine solche Philosophie in

---

der Beantwortung dieser Fragen besteht der dogmatische Gehalt der Schrift": so sind dieß wirklich fast so viel Fehler als Sätze, welche es beinahe zweifelhaft werden lassen, ob Gfrörer je das fragliche Buch gelesen, indem (worauf allerdings sonst Nichts ankommt als die historische Treue, daß auch Kleinigkeiten nicht irrig dargestellt werden möchten) nicht stets nur 10 sondern immer alle 72 gespeis't, aber je 10 (die beiden letzten Male je 11) gefragt wurden, aber auch an einen theologischen Inhalt der Fragen sehr selten zu denken ist. Ungleich richtiger, wenn auch schon nur im Allgemeinen gibt Pfeiffer zur Harles-Fabric. Bibliothek III. S. 662. den Inhalt der Fragen an: de regno usque ad finem incolumi servando.

16) S. XXXIII.

Palästina, wo sich die Juden nach dem Exile durch die strengste Anhänglichkeit an den todten mosaischen Buchstaben auszeichneten, habe bilden können, theils, wo sie dann nach Eleazar und Aristeas hingeschwunden sei, indem bis zu den Zeiten des Siraciden, der Essener und des Josephus, deren Theologumene alle sichtlich wieder auf Aegypten zurückweisen, keine sichere Spur derselben sich in Palästina vorfindet.

Schon diese Gründe müßten also das Ansehen des Aristeas herabstimmen, wo nicht zu Nichte machen. Andere, welche schon früher nach Verhältniß geltend gemacht worden sind, vollenden das Werk. Ueberhaupt sind die Zweifel, welche gegen die Aechtheit dieses Briefs erhoben wurden, schon sehr alt. Wenn auch nicht Augustin selbst, wie Serari [17]) irrig berichtete: so zweifelte doch Ludovicus Vives zu dem Augustin an derselben. [18]) Ein näher motivirtes Verdammungsurtheil sprach aber zuerst Scaliger aus zu der Chronologie des Eusebius [19]) und hielt ihn mit so gewichtigen Gründen für

17) Proleg. bibl. Er berief sich, wahrscheinlich durch die gleich zu erwähnende Bemerkung des Vives irre geleitet auf August. de civit. Dei XVIII. 4.

18) L. l. VIII. 42., wobei er zwar Einige fand, die ihm beistimmten, deren unbedeutende Namen (s. dieselben bei Vossl. l. und Hody l. l. p. 3.) und Gründe aber der Sache, für welche sie sprachen, eben keine größere Glaubwürdigkeit zu geben vermochten. Joh. Wower Synt. de graeca et latina bibliorum interpretat. hielt den heutigen Brief des A. für eine Compilation aus dem wahren und den zum Theil ausgeschmückten Berichten der Väter, sah aber freilich die große Anzahl der Gelehrten wider sich, die die Verwerfung einer Ansicht, welche 1500 J. als unbezweifelt gegolten hatte, für eine Auflösung aller gelehrten oder gar bürgerlichen Ordnung halten mochten; wie Letzteres eben in Bezug auf Arist. Alexius a S. Aquilino (in s. Schrift: Pentateuchi hebraeo-samaritani praestantia in illustrando et emendando textu Masoreth. ostensa. Colon. 1783. 8.) wirklich aussprach. Die Namen der Gegner des Vives nennt Hody l. l.

19) S. 132. ff. (No. 1734.)

das trügerische Machwerk eines spätern Juden, daß J. G. Voß zu ihm sich hinneigte und sie auch Hody's Urtheil vorzüglich bestimmten. Durch diesen letztern entschied sich nun auch die allgemeine Stimme der ausgezeichnetsten Gelehrten wider die angebliche Schrift des ägyptischen Höflings. Vorzüglich in seiner zweiten mit gleich großer Gelehrsamkeit, Klarheit und Schärfe abgefaßten Schrift **de bibliorum textibus originalibus**, [20]) in welcher er die Gegengründe des gelehrtesten Vertheidigers des Aristeas, des Js. Voß beleuchtete und verwarf, ging er aus dem Streite mit diesem, der an Tüchtigkeit nicht leicht einem seiner Zeitgenossen wich, so entschieden siegreich hervor, daß Voß selbst zu der Partei des von ihm früher sehr gering geschätzten Gegners überging. [21]) Nach den Verhandlungen dieser Männer sind mehre Gründe Hody's, unter ihnen auch einige von denen, auf welche er das höchste Gewicht legte, erschüttert worden; [22]) ja, es sind sogar mehre neuere Vertheidiger der Aechtheit des Aristeas aufgetreten, [23])

---

20) Oxon. 1705. fol. Die frühere Schrift Hody's und die Schriften Vossens, gegen welche er schrieb und welche dieser ihm entgegenstellte s. oben Note 2.

21) In einer Note zu dem Briefe des Barnabas nennt er den A. Pseudoaristeas. Auch war bereits in der 2. Aufl. des Pomponius Mela (1700) der Ausfall gegen Hody weggelassen.

22) So namentlich das Zeugniß des Hermippus dawider, daß Demetrius Phalereus alexandrin. Bibliothekar unter Philadelphus gewesen sein könne. S. oben S. 86. ff.

23) Lewis in s. engl. Uebersetzung des Arist. Lond. 1715. 12. Will. Whiston im Anh. zu s. Schrift the literal accomplisement of Scripture prophecies. Lond. 1724. p. 117. — 56. Vergl. die sehr ehrende Anzeige in den Actis erudit. a. 1728 (Monat März) p. 116. — 81. (Charles Hayes) a vindicat. of the septuagint. Lond. 1736. (Ueber beide letztere Schriften s. die Mittheilungen bei Baumgarten im 12. B. s. Nachrichten von merkwürdigen Büchern S. 880. f.) Vorzüglich (Sim. de Magistris) in d. apologia sententiae patrum de LXX versione, welcher Desselben Daniel secundum LXX ex hexaplis Origen. primum edit. e singul. Cod. Chisian-

aber ohne daß er durch dieß Alles des Zutrauens würdiger erschienen wäre.

Die nähere Darlegung der Gründe aber, warum Hody diese Schrift verwarf, und die nähere Untersuchung, in wie weit diese jedem Widerspruche trotzen können, glaube ich hier bei Seite legen zu müssen. Sie tragen fast durchgängig einen unserm Zwecke fremden Charakter, indem sie sich fast alle auf dem Gebiete einzelner Anachronismen bewegen, die Aristeas, wenn er wirklich war, wer er zu sein vorgibt, nicht habe begehen können. Und wenn wir auch für unsre Bedürfnisse einer entschiedenen Ueberzeugung bedürfen, ob die Schrift genuin sei oder untergeschoben: so spricht doch die ganze Farbe derselben; [24]) das Vorgeben, daß ein Heide schreibe, während doch, wie wir schon sahen, der trügerische Jude in unverkennbaren Zügen hervorsieht; die Fiction dreier Briefe, des Demetrius, des Philadelphus und des Eleazar, die sich im Style und Inhalte wundersam ähneln [25]) und die unglaubliche Nachricht, daß eine vergeistigende jüdische Philosophie sich in

---

Rom. 1762. fol. angehänat ist. (Vergl. Joh. Aug. Ernesti's neueste theolog. Bibl. III. 205.) A. G. Masch praef. ad bibl. sacr. P. II. Vol. 2. p. 10. sqq., der noch Mehre nennt.

24) Vergl. Richard Simon hist. crit. d. V. T. II. 2. p. 187.: Or il est certain, que pour peu, qu'on fasse de reflexion sur l'histoire d'Aristée en la lisant avec application on sera convaincu, que quelque Juif helleniste a écrit ce livre sous le nom d'A. en faveur de sa nation. Les miracles qui y sont rapportés et la manière même, dont tout le livre est écrit représentent parfaitement l'esprit des Juifs, lesquels ont toujours pris plaisir et principalement dans ce temps-là à supposer des livres, qui ne contenoient presque que des choses extraordinaires.

25) Diese große Aehnlichkeit der Briefe ist einer der ältesten Gründe die gegen A. geltend gemacht worden sind. Vergl. Scalig. ad Euseb. Chronic. p. 134.: Deinde trium epistolarum exemplaria unius hominis stilum esse manifesto cuivis harum rerum intelligenti apparet. Vergl. auch Hody S. 67.

Palästina im 5. oder 4. Jahrh. v. Ch. gebildet haben solle, wogegen Alles streitet, so klar für das Letztere, daß jede weitere nicht sonst an unsern Zweck streifende Untersuchung hierüber dieser Darstellung fremd bleiben kann und muß. —

Verwandt mit diesem Machwerke im Zwecke ist die Corrumpirung einzelner heidnischen Schriftsteller für jüdisch-religiöse Absichten, wobei es auch leichter möglich war, berühmte Namen in das Interesse zu ziehen, da solchen nicht wol ganz neue Werke untergelegt werden konnten, falls nicht etwa, wie wir Dieß gleich näher bei den untergeschobenen Gedichten des Orpheus und der Sibylle bemerken werden, das verjährte Alter um diese Namen einen minder scharf bezeichneten Kreis des ihnen eigenthümlich Angehörigen gezogen hatte. Da übrigens zu der Zeit des Alexandrinismus die Juden in mehre politische und wissenschaftliche Verbindung mit den Griechen getreten waren, ja, einige Zeit hindurch in höhern Ehren bei diesen standen, auch ihre Gesetze, in die Sprache derselben übergetragen, diesen zugänglich waren und ihrer sowol in den allgemeinen griechischen Geschichtswerken einige Erwähnung geschah, als auch vielleicht besondere Werke von den Heiden über die Juden gefertigt wurden: [26]) so bot sich zu solcher Corrumpirung um so häufigere und um so passendere Gelegenheit dar.

---

26) Eigentlich hätte uns Fr. Chr. Meier in s. Judaicis s. vett. scriptt. profanorr. de rebus Judaicis fragmentis, Jen. 1832. 8. alle allgemeinen Nachweisungen hierüber ersparen sollen, so daß wir uns mit einer bloßen Verweisung auf ihn begnügen konnten, zumal da dergleichen Zusammenstellung, wie er sie unternommen, eben nur in absoluter Vollständigkeit ihren Werth hat. Aber außer Denen, die wir nur dem Namen nach als heidnische Schriftsteller über die Juden kennen, dem Anaxeas (wahrscheinlich der bekannte pataraensische Geschichtschreiber; wie Harles B. G. V. 68. einen Damaskener aus ihm machen konnte, weiß ich nicht. So viel mir bekannt ist kommt Keiner dergl. vor. — Jos. Ant. I. 3. §. 6.), Aristophanes, Hermogenes, Euhemerus, Konon, Zopyrion und Philo dem Aeltern (wahrscheinlich nicht der Dichter

Ich habe 4 Spuren dergleichen in den Berichten heidnisch-griechischer Geschichtschreiber über die Juden angetroffen, die ich hier einzeln mittheilen will.

Zunächst im Hekatäus aus Abdera, dem Zeitgenossen Alexanders des Großen, der in sein größeres Geschichtswerk [27]) auch die Begebenheiten der Juden mit aufgenommen

---

über Jerusalem s. oben S. 199. Note 157., obschon Philippson in s. daselbst angeführten Schrift S. 54. Beide identificirt, da dieser ein Jude, jener ein Heide war. Wahrscheinlich ist es mir vielmehr, daß der unsrige derselbe ist, dessen B. οἱ βασιλεῖς τ. Ἰ. Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337. nennt. Am wenigsten kann der Herennius Philo, welcher aber auch unter den griechischen Geschichtschreibern über die Juden einen Namen hat, [s. Origen. adv. Cels. I. 13., Euseb. P. E. I. 10. p. 40.] unter dem ältern gemeint sein, da dieser erst unter Nero lebte, also jünger als unser alexandrinischer Philosoph war, der jedenfalls im Gegensatze gegen den Aeltern als Jüngerer gedacht wird), welcher aller Joseph. c. Ap. I. 23. als solcher Erwähnung thut und Posidonius (wahrscheinlich der Apamenser, zusammengestellt mit Apollonius Molo, von welchem gleich ein Mehres als Verf. antijüdischer Schriften Jos. c. Ap. II. 7.) sind auch Solche übergangen von denen wir noch größere oder kleinere Fragmente übrig haben. So gleich die 4 zunächst im Texte Folgenden und uns für unsern speciälern Zweck interessirenden. Da wir aber für letztern uns eine vollständige Kenntniß dergleichen Fragmente verschaffen mußten: so fügen wir hier kürzlich Mehre bei, die von Meier, auch außerdem und zum Theil überhaupt ganz übersehen worden sind, als den Nikolaus aus Damaskus (vergl. Jos. Ant. I. 3. §. 6. [cl. Euseb. P. E. IX. 11. p. 117.] IX. 7. §. 2. XII. 3. §. 2.), Alexander Polyhistor (in s. langen, aber zum größten Theil aus Andern entlehnten Mittheilungen über die Juden s. Clem. Alexandr. Strom. I. p. 332. — Euseb. P. E. IX. 17. sqq. p. 418. sqq.), Apollonius Molo (in s. συγκρισει τῆ κατὰ Ἰουδ., aus welcher Euseb. P. E. IX. 19. p. 420. und Jos. c. Ap. II. 2. §. 7. 14. 33. 36. mehre einzelne Vorwürfe mittheilen und widerlegen), Theodotus (Jos. c. Ap. I. 23. als Heide genannt; Fragm. bei Euseb. P. E. IX. 22. p. 426.) und Theophilus (Jos. c. Ap. I. 23. cl. Euseb. P. E. IX. 34. p. 452.).

27) Clem. Alexandr. Strom. V. p. 602.: ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος.

atte. [28]) Er schrieb zu einer Zeit, in welcher die Juden, von Alexander dem Großen selbst und den nächsten Ptolemäern geschätzt, mächtig in die Höhe strebten, und es war darum natürlich, daß er nicht mit der Geringschätzung von ihnen sprach, welche den spätern griech. Geschichtschreibern über sie so gewöhnlich war, nachdem sich der Haß zwischen Juden und Heiden vollständiger entwickelt hatte und auch die Juden im äußersten Drucke niedergehalten wurden. So lauten denn alle Stellen, welche von Josephus, Klemens und Eusebius uns aus ihm über die Juden mitgetheilt werden, recht günstig für diese. Aber irgend etwas schlechthin Jüdisches, welches durchaus eine jüdische und namentlich alexandrinische Hand zu seiner Erklärung voraussetzte, tritt in den von diesen angeführten Stellen nicht hervor. [29]) Desto mehr befremdet

---

28) Er hat über die Geschichte der Juden geschrieben (ἡ περὶ Ἰουδαίων ἱστορία Euseb. P. E. IX. 16. p. 408., cll. Orig. adv. Cels. I. — Jos. adv. Ap. I. 22.) und über Abraham (Clem. Alex. l. l. — Euseb. P. E. IX. 16. p. 417. — Jos. Ant. I. 7. 2.); denn obgleich zufälliger Weise in allen den Stellen, in welchen ihm das B. über Abraham zugeschrieben wird, die Bestimmung, daß der abderitische Hekatäus zu verstehen sei, fehlt und deßhalb Mehre an den milesischen gedacht haben: so kann es doch auch nicht einmal schwankend sein, daß hier an den abderitischen gedacht werden müsse, theils weil Eusebius, der l. l. p. 408. bestimmt den abderitischen als Geschichtschreiber der Juden nennt, bald darauf p. 417., wo er des Buchs des Hekatäus über den Abraham Erwähnung thut, keine nähere Bestimmung beifügt, theils weil Clemens l. l. denselben als Verf. dieses letztern Buchs angibt, der auch über die ägyptische Geschichte geschrieben habe (ἐν τῷ κατ' Ἄβραμὸν καὶ τοὺς Αἰγυπτίους), welcher bestimmt der abderitische ist, vergl. Diodor. Sic. I. (edit. Wessel.) p. 56. Ueberhaupt war wol dieses Buch nicht sowol ein selbstständiges, als in die jüdische Geschichte desselben Vfr's aufgenommen, wie diese wieder einen Theil des größern Geschichtswerkes bildete.

29) Etwas verdächtig nach Sprache und Inhalt scheinen mir jedoch die sophokleischen Verse, die Clem. Alexandr. aus dem Hekatäus anführt Strom. V. p. 608. Vergl. mit cohort. ad

schon diejenige, welche sich in dem ersten Buche des Origenes gegen den Celsus befindet: [30]) καὶ Ἑκαταίου τοῦ ἱστορικοῦ φέρεται περὶ Ἰουδαίων βιβλίον, ἐν ᾧ προστίθεται μᾶλλόν πως ὡς σοφῷ τῷ ἔθνει ἐπὶ τοσοῦτον, ὡς καὶ Ἐρέννιον Φίλωνα ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι πρῶτον μὲν ἀμφιβάλλειν, εἰ τοῦ ἱστορικοῦ ἔστι τὸ σύγγραμμα; δεύτερον δὲ λέγειν, ὅτι, εἴπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰκὸς αὐτὸν συνηρπάσθαι ὑπὸ τῆς παρὰ Ἰουδαίοις πιθανότητος καὶ συγκατατεθεῖσθαι αὐτῷ τῷ λόγῳ. Jos. Scaliger [31]) theilte die Ansicht des Philo, indem auch er den Bericht des Hekatäus für untergeschoben achtete; aber Voß [32]) zweifelte, und fürwahr aus der angeführten St. ließ sich nicht mit Gewißheit bestimmen, ob überhaupt und in wie weit das Urtheil des Philo begründet sei oder nicht. Indeß daß den Worten des Hekatäus von alexandrinischen Juden wirklich Gewalt angethan worden sei, geht klar aus der Stelle des oben erwähnten Briefs des Aristeas S. V. hervor, welche bei Beurtheilung dieser Frage fast ganz übersehen worden ist. Hier versichert der Demetrius Phalereus den König, daß selbst Hekatäus der Abderite die jüdischen Gesetze sehr hoch gestellt habe und führt zur Bekräftigung die angeblichen Worte desselben an: ἄγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν τούτοις θεωρίαν. [33]) Worte, die wol nur

---

gent. p. 48. — Frühere Zweifel über ihn s. in Eichhorn's Bibliothek V. 3. S. 431. ff. angeführt. Der ungenannte Verf. dieser Abhandl. selbst dehnt diese auf der einen Seite grundlos auf alle Fragmente desselben aus, während er auf der andern mehre Hauptpunkte unberührt läßt.

30) Edit. de la Rue I. 15. p. 334.

31) Epist. 115. ad Casaub.

32) Histor. graec. p. 71.

33) διὸ πόρρω γεγόνασιν οἵ τε συγγραφεῖς καὶ ποιηταὶ καὶ τὸ τῶν ἱστορικῶν πλῆθος τῆς ἐπιμνήσεως τῶν προειρημένων βιβλίων καὶ τῶν κατ' αὐτὰ πεπολιτευομένων καὶ πολιτευομένων ἀνδρῶν διὰ τὸ ἁγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν τούτοις θεωρίαν, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης.

ein Jude und wegen der gemeinschaftlich-eigenthümlichen Ansicht von der θεωρία, als dem Endzwecke der religiösen Gesetzgebung, [34]) nur ein alexandrinischer Jude geschrieben haben konnte. Wollte man aber etwa annehmen, was schon Philo andeutet und Voß nicht eben zu mißbilligen scheint, daß Hekatäus wirklich zur jüdischen Lehre übergetreten sei: so würden die übrigen Stücke seines Geschichtsbuches, so weit sie uns bekannt sind, namentlich seine Berichte über die Juden, in denen er sich diesen oft scharf entgegenstellt, [35]) und endlich der Mangel an allen Nachrichten hierüber entgegenstehen.

Eine ähnliche Corruption traf den Hermippus aus Smyrna, den berühmten Biographen berühmter Männer unter den ersten Ptolemäern. Es leuchtet Dieß auf den ersten Blick ein, wenn man nur lies't was **Origen. cont. Cels. I. 15.** aus dessen erstem B. über die Gesetzgeber [36]) berichtet, daß nach ihm Pythagoras seine Philosophie aus Judäa nach Griechenland übergetragen habe; eine Behauptung, die sich natürlich nur in einem jüdischen Kopfe und unter den Verhältnissen entwickeln konnte, die wir oben bei der allgemeinen Untersuchung über den jüdischen Alexandrinismus näher entwickelt haben. [37]) Voß irrt sichtlich, wenn er diese Worte auf den Hermippus aus Berytus, der um Hadrian's Zeit nicht unberühmt war, überträgt. [38]) Er hätte mit ihnen die Notiz zusammenstellen sollen, die uns Josephus (der den Berytischen noch nicht kennen konnte) über Hermippus aufbewahrt hat, und deren wir schon a. e. a. O. [39]) gedacht haben. Auch nach Josephus sagt nämlich Hermippus das Jenem Aehnliche,

---

34) S. Abth. 1. S. 144. vergl. S. 411.

35) Vergl. besonders Euseb. l. l. p. 408. — Jos. c. Ap. l. l.

36) *λέγεται ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκέναι, Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν.*

37) S. Abth. 1. S. 76. ff.

38) Hist. graec. p. 124.

39) S. Abth. 1. S. 80.

daß Pythagoras die Ansichten der Juden und Thraker nachgeahmt und auf sich übergetragen habe.

Wahrscheinlich gehören als 3. Stelle hierher die Worte des Demetrius, welche uns Euseb. P. E. IX. 21. p. 422. sqq. aufbehalten hat. Indeß ist hier schon die Antwort auf die Frage ungewiß, wer denn dieser Demetrius gewesen sei, der in einem längern Fragmente Manches über Jakob berichtet. Es müssen nämlich zwei Männer dieses Namens, beide Geschichtschreiber des jüdischen Volks und darum oft genug verwechselt, wohl von einander unterschieden werden. Der Erste Demetrius Phalereus, der Mann berühmten Namens und berühmter Schicksale, der bekannte Bibliothekar des Ptolemäus Soter. Er hatte sich wie Josephus versichert [40]) mit größerer Sorgfalt als viele Andere über die Juden ausgesprochen, wobei gewiß Huet [41]) mehr im Irrthume ist als Josephus, wenn er meint, daß Letzterer den Demetrius Phalereus mit dem andern Demetrius verwechselt habe, indem zu dieser Vermuthung nicht der mindeste Grund vorliegt. Auch hatte der andere Demetrius, welcher, indem er Ptolemäus 4. erwähnt, [42]) der Phalereus nicht sein kann, [43]) über die jüdischen Könige geschrieben, [44]) wozu ein Fragment über Jakob wenig zu passen scheint. Wegen dieses Letztern wird man vielmehr veranlaßt anzunehmen, daß jenes Fragment des Eusebius eben dem erstern, dem Demetrius Phalereus, zuzuschreiben sei. Einen alexandrinischen Anstrich trägt aber dasselbe in der Erzählung, daß Jakob nicht mit Gott, sondern mit einem Engel gerungen habe, was doch immer auf den Wunsch der Alexandriner das Göttliche von dem Irdischen auszuscheiden hindeutet und von Phalereus gewiß nicht selbstständ-

40) Cont. Ap. I. 23.

41) Demonst. E. prop. 4. §. 22. p. 99. — Philippson a. a. O. S. 54. stimmt bei.

42) Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337.

43) S. oben S. 200. Note 158.

44) Clem. l. l.: περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ βασιλέων.

dig so gewendet sein kann; obschon es nicht unmöglich wäre, daß er diese Erzählung von alexandrinischen Juden, bereits so gefaßt, erhalten und wiedergegeben hätte.

Eine der merkwürdigsten Stellen dieser Art habe ich nicht ohne Ursache bis zuletzt aufgespart, da gerade über sie einiges Mehre mitzutheilen ist. Sie ist aus dem Eupolemus entlehnt, welchen wenigstens Josephus als einen heidnischen Geschichtschreiber der Juden nennt [45]) und dennoch leuchtet aus ihr nicht nur jüdisch-alexandrinisches, sondern sogar samaritanisches Element hervor. Das Fragment selbst, aus einer Schrift des Eupolemus über die assyr. Juden, [46]) findet sich bei **Euseb. P. E. IX. 17. p. 418. sq.** und wird von diesem nebst mehrem Andern aus dem Alexander Polyhistor entlehnt. Es handelt zunächst von Abraham und beschreibt diesen ganz nach Weise der uns bekannten genealogischen Untersuchungen; d. h. Abraham ist auch nach ihm Erfinder der chaldäischen Astrologie, die in den engsten Verband mit der Frömmigkeit und dem Wohlgefallen Gottes gestellt wird. [47]) In welchem Sinne Beides eigentlich nur einen wahren Sinn bieten könne hat nicht Noth mit Mehrem durchzuführen. Es erhellt aus dem oben Gesagten, wie hier nur von dem Seelenzustande die Rede sein könne, der sich von dem Irdischen zum Göttlichen erhebt. Dieß tritt noch klärer hervor durch den anscheinenden Widerspruch, in welchem Eupolemus versichert, oder vielmehr von Abraham versichern läßt, daß Henoch der eigentliche Erfinder jener göttlichen Kunst gewesen sei; denn allerdings war

---

45) Cont. Ap. I. 23. Dagegen zwar Huet l. l. prop. 4. §. XXIX. p. 101. — Is. Vossius de LXX interpret. diss. Hag. Comit. 1661. 4. p. 396. Sie halten ihn für einen namhaften Juden und vergleichen 1. Macc. VIII. 17. 2. Macc. IV. 11. und Hieron. de viris illustr. in Clement. Alexandr., doch nach bloßer Vermuthung.

46) *περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας.*

47) *ὃν (Ἀβραὰμ) δὴ καὶ τὴν ἀστρολογίαν τὴν* (so muß schlechthin statt *καὶ* gelesen werden) *Χαλδαϊκὴν εὑρεῖν ἐπί τε τὴν εὐσέβειαν ὁρμήσαντα εὐαρεστῆσαι τῷ θεῷ.*

es nach jenen genealogischen Ansichten zunächst Henoch, der in der Reue den Wendepunkt vom ganz-sinnlichen zum sinnlich-göttlichen Leben bildete, wenn schon Abraham erst das Göttliche und Sinnliche bestimmter kennen lernte und im Handeln schärfer sonderte. [48]) Die Nachricht daß Henoch durch die Engel unterrichtet worden sei, [49]) welche sich am Ende des Fragments befindet, schließt sich sehr eng an alles Dieses an, sobald man sich der die Weltformen bildenden Logen erinnert, die den Menschen eigentlich zur höhern Kenntniß verhelfen, so daß er, bevor er zum höchsten Gotte gelangte, bei dessen niedern Kräften oder Engeln die vorbereitenden Kenntnisse durchlaufen mußte. [50])

Aus diesem Allen sieht der alexandrin. Jude unverkennbar hervor. Ich erwähnte jedoch bereits, daß er hier nicht ganz in der sonst gewöhnlichen Form auftrete, sondern in einer samaritan. Bekleidung und hierdurch zugleich einen interessanten Beleg gewähre, daß auch die Samariter, die sich, wie wir aus andern Nachrichten wissen, gleichfalls nach Alexandrien übergepflanzt hatten und dort in nicht geringerm Hasse gegen die Juden lebten, als in ihrer frühern Heimath, [51]) doch auch, weil natürlich, in ähnliche Richtung wie diese getrieben wurden, ja, auch dieselbe in ähnlicher Weise weiter verfolgend zu dergleichen Interpolationen ihre Zuflucht nahmen. Daß aber samaritan. Theologie in dieser Stelle ihr Spiel getrieben habe liegt theils in der apokryphischen Nachricht, daß Abraham nach der Befreiung des Loth vom Melchisedek auf dem Berge Garizin beschenkt worden sei, theils in dem erklärenden Zusatze zu ἀργαριζὶν, ὄρος ὑψίστου deutlich vor. [52])

---

48) S. Abth. 1. S. 366. ff.

49) ὃν (Ἐνὼχ) πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι.

50) S. oben S. 62. ff.

51) S. Prideaux hist. d. Juifs II. 120. sq.

52) Hierher würde ich das γνωθετικὸν des Phokylides (des milesi. Gnomologen im Ausg. des 6. Jahrh. v. Ch.) in seiner gegenwärtigen Gestalt rechnen, wenn die Ansicht, welche Bleek

Alle diese Interpolationen, so wenig sie als solche bei schärferm Blicke verkannt werden können, sind doch immer mit einer gewissen Klugheit angebracht, die sie verbirgt. Zum Mindesten sind sie alle, so weit wir sie bisher beobachtet haben, an Schriftstellern begangen, die zur Zeit größerer Ehren der Juden lebten und sonach eben kein ungünstiges Urtheil über sie gefällt hatten, wo also eine noch etwas weitere Uebereinstimmung weniger auffiel. Dieselbe Schlauheit, noch sicherer gehend, bewog die Juden auch Aussprüche, durch welche ihr Volk und ihr Glaube selbst von Heiden geehrt würde, Männern, namentlich Dichtern in den Mund zu legen, über deren Werke durch das hohe Alterthum, in welches diese zurücktraten, größere Dunkelheit herrschte, und wo noch weniger Untergeschobenes und Aechtes unterschieden werden mochte. Hier konnte die Unverschämtheit noch am leichtesten der Schande, sich enthüllt zu sehen, zu entgehen hoffen. [53]) Deßhalb

---

gelegentlich einmal (in s. Abhandl. über die Sibyll. Orakel in Schleiermacher's u. s. w. Zeitschrift Heft 1. S. 158.) über dasselbe ausspricht, daß es nämlich jene einem alexandrin. Juden verdanke, gegründet, oder auch nur sehr wahrscheinlich wäre. Allerdings mag nur Weniges in diesem Lehrgedichte, wie wir es jetzt haben, dem Phokylides angehören (s. Braun die Weisen von Hellas als Sänger. Mainz 1826.): indeß jüdisches Element liegt in demselben durchaus nicht weiter vor, als es sich auch ein Christ zu eigen machen konnte, während das Christliche nicht nur in den der jetzigen Form vorausgeschickten empfehlenden Versen, sondern auch in einigen Anklängen an das N. T. klar genug sich ausspricht. Noch christlicher ist die Fassung einzelner pseudophokylidianischer Verse in den Sibyllinen, s. Phocyl. v. 5. — 75. (nach der Ausg. des Joh. Ad. Schier Leipz. 1751. 8. S. 36. — 44.) vergl. mit Sibyll. lib. II. v. 56. — 148. (nach der Ausg. des Gallaus p. 203. — 265.). — Die jüngst erschienene Schrift über den Phokyl.: Das Mahngedicht des Ph. in metrischer Uebersetzung, mit beigefügtem Urtexte und erläuternden Anmerkungen, von Jos. Nickel. Mainz 1833. ist ohne wissenschaftl. Bedeutung.

53) Diese Hoffnung zu täuschen mag ihnen nun freilich oft fehlgeschlagen sein. Wenigstens in späteren christl. Zeiten erklärten

führte denn auch Aristobul mehre unächte oder doch verstümmelte Verse von Homer, Hesiod und Linus an, alles Namen, die mehr oder minder eine solche Täuschung unterstützten. [54]) Aber kaum mochte man zwei andere finden, die gleich sehr für diesen Behuf geeignet waren, als die des Orpheus und der Sibylle. Und da Dieß nun auch von jenen Falschkünstlern richtig erkannt ward: so wurden gerade ihnen von mehren alexandrinischen Juden die theolog. Grundsätze untergeschoben, in welche diese sich selbst hineingedacht hatten und die sie so gern von jenen ausgesprochen wünschten. [55])

Der

sich die Heiden öfters gegen dergl. untergeschobene Schriften, so Celsus beim Origenes s. oben S. 218. Deßgleichen gibt Augustin wenig auf eine Berufung auf solche. Er sagt adv. Faust. L. XIII. 15. T. VIII. p. 158.: Sibylla porro vel Sibyllae et Orpheus et nescio quis Hermes et si qui alii vates, vel theologi, vel sapientes, vel philosophi gentium de filio Dei aut de patre Deo vera praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam. Indessen hatten wol auch die Juden nicht immer die Hoffnung dieses Gelingens. Vielmehr führt Aristobul bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 666. einige Worte des Aratus an, wo er statt des Zeus Gott nennt, Dieß aber auch in den gleich folgenden Worten anerkennt und entschuldigt. Er sagt: *σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ καθὼς δὲ δὴ σεσημάγκαμεν περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα· τὸ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἐπὶ θεὸν ἀναπέμπεται.* Man muß wol dem Valckenär beistimmen (diatr. de Aristob. p. 86. sq.), wenn er bezweifelt, daß A. diese Bemerkung beigefügt haben würde, wenn Aratus nicht zu bekannt gewesen wäre, als daß ein Betrug dieser Art hätte ungestraft hingehen können. Indessen waren freilich auch wieder die Verse desselben seinen anderweiten Zwecken viel zu entsprechend, als daß er sich hätte enthalten können sie anzuführen.

54) Ueber diese Verse, ihre Unächtheit oder Verstümmelung s. Valck. a. a. O. S. 106.—25.

55) Uebrigens war es dann hierbei ziemlich gleichgültig, welchem von Beiden sie die Verse beimaßen und Dieß wurde dann wol je nach dem vorherrschend prophetischen oder lyrischen Charakter der

Der Name des Orpheus war, wie Valckenär sehr treffend sagt, [56]) ein **nomen fraudibus semper accommodum**, indem alle Epochen griechischer Dichtkunst bis zum 5. oder 6. Jahrh. nach Ch. zu ihm beigetragen haben, wie denn die Argonautika nach dem scharfsichtigen Urtheile eines trefflichen Kritikers schon zu Folge ihres dogmatisch-philosophischen Zweckes in die Zeiten herabzusetzen scheinen, wo das Christenthum die alten Religionen zur Selbstwehr aufforderte und für diese eben durch den erregten Kampf wieder ein lebendigeres Interesse bei ihren Freunden und Anhängern erzeugte, [57]) womit auch die geographischen Untersuchungen Thumann's und die grammatischen und metrischen Hermann's zusammengetroffen sind; [58]) die Lithika vielleicht erst im 5. oder 6. Jahrh.

---

der Erzeugnisse bestimmt, daher denn auch dieselben Verse zuweilen von Einigen dem Orpheus, von Andern der Sibylle zugeschrieben wurden. Thorlacius hat mehre dergleichen gesammelt in s. gleich zu nennenden Schrift (opp. IV.) p. 340. sq.

56) L. l. p. 73. und von Bode in s. obenerwähnten Schr.: Orpheus poëtarum graecc. antiquissimus, p. 8. wiederholt.

57) Jakobs in: Bemerkungen über die Argonaut. des Orpheus in Fr. Aug. Ukert's Geographie der Griech. u. Röm. Von den frühesten Zeiten bis auf Ptolemäus. Weimar 1816. I. 1. S. 354., womit sich Beck (spec. I. access. ad Fabric. Bibl. Graec. Lips. 1827. 4. Progr. p. 12.) einverstanden erklärt. [Ich erinnere mich übrigens hierbei des Wunsches des mir sehr theuren G. H. Schäfer bei dieser Gelegenheit zu bemerken, daß die Ausg. der Orphica, welche Beck p. 10. des erwähnten Programms ihm beilegt, auf einer Täuschung beruhe, indem jene angebl. Ausgabe (Lips. 1818. 8.) ohne sein Wissen unter seinem Namen erschienen sei.]

58) S. hierüber die Abhandl. Hermann's in s. Ausg. der Orphica (Lips. 1805.) p. 675. sqq. de aetate scriptor. argonauticorum. Die neuern Untersuchungen Imman. G. Huschke de Orphei argonauticis (Rostock. 1806. 4.), Bernhard. Ludov. Koenigsmann prolus. critic. de aetate carmin. epic., quod sub Orphei nomine circumfertur (Slesvici 1810 4.) und Godofred. Hermanni de argumentis pro antiquitate Orphei argonauticorum maxime a Koenigsmanno allo-

eine Zeit finden, der sie der Sprache, dem Dichtergenius und der Denkweise nach nicht unwürdig wären, [59]) ja, selbst die Hymnen nicht wohl das höhere Alter verdienen, was man ihnen bisher noch vorzugsweise zugestanden hat [60]) und von den Fragmenten unzweifelhaft nur einige wenige Verse antik sind. [61])

Allein in diesen letztern finden sich einige Stellen, die sicher oder wahrscheinlich jüdisch-alexandrin. Ursprungs sind, während die bei weitem meisten heidnischen und gleichfalls nur wenige andere christl.-alexandrinischen oder neuplatonischen Verfassern ihr Vorhandensein oder ihre Interpolation verdanken. [62]) Wahrscheinlich würden wir deren weit mehr besitzen, wenn die untergeschobenen orphischen Stücke vollständig erhalten wären, während der zerrissene Zustand dieser Fragmente vermuthen läßt, daß der bei weitem größere Theil derselben

---

tis (Lips. 1811. 4.; auch in s. opusce. 1827. T. II. 1.—17.) müssen näher bei Darstellung des heidn. Neuplatonismus berücksichtigt werden.

59) S. Beck l. l. p. 9.: *Argonautica* et huic poëseos generi (quod non facile antiquo poëtae adscribi potest) adnumerari posse videntur, quatenus eorum mysticus et usus fuit et sensus, composita autem eo saeculo, quo artium arcanarum studia jam non tantum in Aegypto, sed aliis etiam in locis viguerunt, wozu er in einer Note (30.) bemerkt: Ruhnken., ut omnino Orphica carmina facit antiquiora, haec Domitiani saeculo scripta existimat (bibl. crit. VIII. p. 26. et 87.), Tyrwhittus post saec. 4. med. Equidem quinto aut sexto malim ea adscribi. Neque enim ita elegans est et vere graecum carmen, quin ea aetate potuerit confingi.

60) S. besonders Lobeck im Aglaopham. I. p. 389. sqq., der sie mit Schneider (Anal. crit. p. 57.) sämmtlich in christl. Zeitalter herabstellt.

61) Wie denn Bode in s. erw. Abhandl. p. 74. die ganze orphische Poesie vom 13. Jahrh. vor, bis 8. Jahrh. nach Ch. in 4 Perioden zerfällt.

62) Es kann Letzteres uns natürlich hier zunächst nicht näher beschäftigen. Indeß daß wirklich auch christl. Element in den orphischen Gedichten vorliege will ich nur durch Ein Beispiel be-

untergegangen sei. [63]) Aber auch von dem kleinen Theile orphisch-jüdischer Stücke scheidet sich noch das hauptsächlichste Fragment aus der gegenwärtigen Untersuchung aus, indem wir es mit hoher Wahrscheinlichkeit einem bestimmten Verfasser dem Aristobulus beilegen konnten und, als wir von ihm sprachen, es für unsern Zweck behandelten. [64])

Das endlich noch Uebrige läßt sich mit einigen Worten hinreichend besprechen. Es sind nämlich nur noch 2 Fragmente, die nicht übergangen werden dürfen, das 5. und 7. in der geßner-hermannschen Edition.

Das 5. (**edit. Herm. p. 455.**) ist entnommen aus der **Cohort. ad gent.** des **Justin. Mart. p. 16.** und aus **Cyrill. c. Jul. edit. Aubert. p. 33.:**

οὐρανὸν ὁρκίζω σε, θεοῦ μεγάλου σοφοῦ ἔργον,
αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρὸς, τὴν φθέγξατο πρῶτον
ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς. [65])

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der Verf. hier die Logologie im Auge hatte; [66]) die *αὐδὴ* vertritt die Stelle des *λόγος* nicht unpassend, indem auch sie Beides umschließt, die Fähigkeit der Rede und letztere selbst. Doch war der Name *λόγος* immer zweckmäßiger, indem erstere nur auf die organische, letzterer

---

legen. Fragm. 3. v. 3. nach der Hermann'schen Ausg. p. 454. lautet:

(*θεὸν*)
δαίμονες ὃν φρίσσουσι θεῶν δὲ δέδοικεν ὅμιλος.

Die Anspielung auf Jac. II. 19. ist klar.

63) Vergl. Bode a. a. O. S. 105. f. Er vermuthet, daß bei dem ersten großen Brande der alexandrin. Bibliothek (Gell. VI. 17.) ein bedeutender Theil dieser Fragmente vernichtet worden sei.

64) S. oben S. 89. ff.

65) Letztern Vers hat auch Athenag. in seiner legatio. Hermann übersah es ihn mit unserm zu vergleichen und hat ihn auch unter die einzeln dastehenden aufgenommen (S. 503. 3.).

66) In welchem Sinne schon Justin. l. l. beifügt *τὸν λόγον αὐδὴν διὰ τὸ ποιητικὸν ὀνομάζει μέτρον*, und Cyrill. l. l. diese *αὐδὴ πατρὸς* durch *τὸν μονογενῆ λόγον* erklärt.

auch auf die vernünftige Fähigkeit der Rede hinwies, welche Dem, was erläutert werden sollte, ungleich mehr entsprach, indem doch eben auch ein Bindemittel des Geistigen und Irdischen gesucht ward.

Uebrigens könnte dieß Fragment auch christl. Ursprungs sein. Möglicher Weise selbst die hierher gehörige Stelle des zweiten (7.), ob sich schon eine solche Ansicht weniger empfehlen würde. Dieß siebente Fragment ist nämlich aus dem Macrobius (Saturnal. **I. 18. p. 314. edit. Zenn.**) entlehnt, theilt die Feier der bacchischen Festlichkeiten mit und thut hierbei der heil. Kleider in einer Weise Erwähnung die an jüdische Ceremonie und deren allegorische Deutung erinnert und eine jüdische Hand verräth. Ich denke hierbei besonders an die **vv. 14. — 16. (S. 464.)**:

αὐτὰρ ὕπερθε νεβρηῖο παναίολον εὖρὺ καθάψαι
δέρμα πολύστικτον θηρός, κατὰ δεξιὸν ὦμον
ἄστρων δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο. [67])

Eine weitere Erklärung wie in diesen Versen jene Hinweisung füge ich nicht an. Wir haben schon früher über die jüdische Zusammenstellung des priesterlichen Gewandes mit dem Weltsysteme gesprochen und beziehen uns hierauf. [68]) Dieser Gedanke ist aber viel zu eigenthümlich, als daß wir ihn ohne Causalnexus im heidnischen Cultus wiederzufinden erwarten dürften.

Viel reichern Stoff für unsre Untersuchungen werden uns auch die Sibyllinischen Orakel nicht geben. Diese Orakel, die wir jetzt noch in 14 Büchern (von denen aber das 9. und 10. fehlt) außer einzelnen von den Vätern sonst angeführten, in diesen Sammlungen nicht befindlichen, Stellen besitzen, [69])

---

67) Lobeck in s. Aglaoph. I. p. 727. hält diese Verse für entnommen aus den orphischen *ἱεροστολικοῖς* und *καταζωστικῷ*.

68) S. oben S. 164. Note 81.

69) Zuerst edirt von Xystus Betulejus nach einem Augustan. Codex (Basil. ap. Oporinum) 1545., später von Opsopoeus cum interpretatione Seb. Castalion. et indice. Par. 1589. 8. und öfter, dann von Serv. Gallaeus Amstelod. 1689. 4.,

rühren von mehren Verfassern und aus sehr verschiedenen Zeiten her, die sich sowol in die Zeiten vor als nach Christo weit hinaus erstrecken. [70]) Sie betreffen politische und religiöse Verhältnisse Asien's, Aegypten's, Rom's und des entstehenden Christenthums, schließen sich in der Form zum Theil an die Propheten des A. T. an (nur daß das Bestreben nach poetisch-antiker Schönheit hervorleuchtet, welches sich in Nachahmung früherer Dichter äußert, [71]) doch zuweilen selbst bis dahin verirrt, daß die angebliche begeisterte Urheberin derselben Rollen der in den frühesten Zeiten verstorbenen Menschen, so z. B. einer Verwandten des Noah übernimmt), [72]) zum Theil enthalten sie aber auch bestimmt ausgeprägte Hymnen zum Preise des Göttlichen und namentlich des gottgesandten Messias. [73]) Sie sind den in jenen Jahrhunderten fast unter allen bekannten Völkern einheimischen prophetischen Weibern oder Sibyllen, und namentlich der berühmtesten unter diesen der erythräischen in den Mund gelegt, offenbar um ihnen eine größere Wichtigkeit zu verschaffen, und haben in so fern, in Betreff der christlichen Orakel oft einen sichtlich apolo-

---

wonach wir citiren. (S. über diese Ausgaben Bleek a. gleich näher z. c. O. S. 123. ff.) Indeß kannten diese alle nur 8 BB., die übrigen 4 sind von Mai neuerdings bekannt gemacht worden in: Sibyllae lib. 14. Mediol. 1817. 8. und Scriptt. vett. nov. collect. Vol. III. P. 3. p. 202. sqq. Buch 11.—13.

70) Vergl. Thorlacius in s. gleich näher zu erwähnenden Schrift p. 234. sqq.

71) Vergl. was Lobeck in s. Aglaopham. I. p. 895. hierüber sagt und anführt, wozu ich noch beifüge: Vestigia poeseos Homericae et Hesiodeae in Oracc. sibyll. — — — expos. Eric. Venerborn, Gothus, Upsal. 1770. 4.

72) Cf. Lib. 3. gegen Ende: *τοῦ μὲν* (des Noah) *ἐγὼ νύμφη ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτέχθην.*

73) Hierauf machte besonders Thorlacius in s. crisis p. 232. sqq. aufmerksam, welcher nachwies, wie mehre christl. Hymnen, deren im Alterthume öfter, namentlich von Plinius gegen Trajan, von Tertullian u. A. Erwähnung geschieht, sich in diesen Orakeln fänden.

getischen Zweck, der dem Gebrauche derselben bei den Vätern zu diesem Behufe die Hand reicht.

Diese Orakel nun, die sich nach langer Vergessenheit vornehmlich im Laufe des 16. und 17. Jahrh. einer vorzüglichen Theilnahme von Seiten der Gelehrten, namentlich von Betulejus, Opsopoeus und Galläus, dann auch Onuphrius, Erasm. Schmidt, Dav. Blondel, der beiden Vosse, Joh. March u. A. in ihren bekannten Schriften erfreuten, aber nach Baumgarten's und Semler's [74]) harten Urtheilen eine Weile lang wieder ziemlich unbeachtet blieben, haben erst in der neuern Zeit durch Börge Thorlacius [75]) und Bleek [76]) (welchem letztern sich Gfrörer [77]) anschließt) eine mehr wissenschaftliche Würdigung für religiöse und philosophische Geschichte und eine krit. Sichtung bestanden, die aber, so sehr auch die Verdienste dieser Männer in diesem Felde und die sich ihnen entgegenstellenden Schwierigkeiten anzuerkennen sind, noch immer sehr hin- und herschwankt und eigentlich erst gezeigt hat, wie wichtig und aufklärend ein fortgesetztes Studium derselben sein werde. So hat, um von dem Allgemeinen auf unsern besondern Zweck

---

74) B.'s Untersuchungen theol. Streitigkeiten, edirt von Semler. Halle 1763. Bd. 2. S. 273.—75. — Frühere Angriffe des Joh. Opsopoeus, Is. Casaubonus, Jos. Scaliger, Jak. Capelli auf ihre Aechtheit s. bei Bleek a. gleich a. O. I. S. 129. ff. — Socin. hatte schon die Existenz der Sibylle in Zweifel gezogen.

75) In s. schätzenswerthen doppelten Untersuchung: Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi, quatenus Christiani sunt, subjecti, 1815. und doctrina Christiana, qualem libri Sibyll. exhibent, 1816. Beide in s. proluss. et opp. acadd. argumenti maxime philologici. Vol. 4. 12. p. 213. sqq. Vol. 5. 1. p. 1. sqq. Vergl. mit Münter's miscell. Hafn. 1818. theol. et philol. argumenti T. I. P. 1. p. 113. sqq.

76) Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der sibyll. Orakel in Schleiermacher's, de Wette's und Lücke's Zeitschr. Heft 1. (1819.) S. 120. ff. Heft 2. (1820.) S. 172. ff.

77) A. a. O. II. S. 121.—73.

überzugehen, Thorlacius mit Ausnahme sehr weniger Stücke Alles auf christl. Boden zurückgeführt, während Bleek und mit ihm Gfrörer einen großen Theil als ein jüdisches und zwar jüdisch-alexandr. Product anerkannten. [78]) Was mich betrifft: so muß ich gestehen, daß ich, wenn ich mich schon im Allgemeinen mehr auf Thorlacius Seite halte und zu dem höhern Alter der meisten Stücke (dessen Behauptung sich vornehmlich auf die ungewisse Deutung mehrer Orakel gründet) kein rechtes Vertrauen gewinnen kann, [79]) insbesondere kein einziges von dogmatischer Bedeutung oder doch höherm dogmatischen Interesse gefunden habe, was ich mit Sicherheit als ein Product eines philosophisch-alexandrinisirenden Juden erkannt hätte. [80])

---

78) Schon früher hatte man einen jüdischen Ursprung in verschiedener Ausdehnung und in verschiedenen Modificationen vermuthet, besonders nach Grotius und Js. Voß. Die von Bleek als jüdisch-alexandrin. angenommenen Stellen sind außer dem Prooemio, über welches gleich ein Näheres Buch 2. V. 56. — 148. (wenigstens in der ersten Anlage des Phokylides s. oben S. 222. Note 52.); die zwischen Buch 2. und 3. stehenden Verse 36. — 62. (nicht alle wie Gf. untreu referirt); Buch 3. V. 1. — 30. 100. — 289. 319. — 70. (über 352. — 70. s. Note 80.); 371. — 426. wenigstens in der Ueberarbeitung; 427. — 745.; Buch 5. V. 260. — 85. 484. — 513.

79) Ob ich schon einige vorchristl. Partien nicht verkenne, s. hierzu Bleek a. a. O. 1. S. 143. ff.

80) Die einzelnen Untersuchungen hierüber mußten um so mehr entfernt gehalten werden als in diesen apokalyptischen, angeblich jüdisch-alexandrin. BB. das dogmatische Moment, so wie es eben nicht entscheidend charakteristisch hervortritt, so auch keine vornehmlich interessanten Erscheinungen darbietet. Selbst wenn in dem kleinen Orakel aus B. 3. V. 352. — 70. (S. 414. 1. ff.) die Sibylle bei ihren angeblichen Vaticinien auf den trojan. Krieg vorhersagt, daß der Sänger desselben (Homer) sich ihrer Verse hinterlistig als der seinen bedienen werde (p. 414. v. 6. ff.):

καὶ τις ψευδογράφος πρεσβὺς βροτὸς ἔσσεται αὖθις,
ψευδόπατρις· δισσιδέα φάος ὀνοπήσιν ἐν οἴν,
νοῦν δὲ πολὺν καὶ ἔπος, θ' ἕξει ἔμματρον διανοίας
σὺνόμασιν δναὶ μιγγόμενον. Χίον δὲ καλέσσει

Freilich alexandrinischer Geist scheint aus ihnen oft und klar hervor, aber fast immer in zweifellos christl. Fassung. Nur in Einer Stelle von Bedeutung kann es angenommen werden und wird es auch wahrscheinlich, daß vielmehr ein Jude als ein Christ seine Gefühle und Hoffnungen aussprach. Ich meine das sogenannte Prooemium, was uns Theophilus in

---

αὐτὸν καὶ γράψει τὰ κατ' Ἴλιον, οὐ μὲν ἀληθῶς, ἀλλὰ σαφῶς ἔπεσιν γὰρ ἐμοῖς μέτρων τε κρατήσει.

worauf Bl. (S. 224.) und Gf. (S. 146.) den jüdischen Ursprung dieses Orakels gründen: so ist Dieß kein charakteristisch-jüdischer Zug. Zwar war es wol von hohem Interesse für jüdischen Alexandrinismus durchzuführen, daß heidnische Dichter und Philosophen aus jüdischen Quellen geschöpft hätten (s. Abth. 1. S. 77. ff.), aber daß Heiden aus heidnischen Quellen entlehnt hätten: berührte sie zunächst gar nicht. Und nur in so fern hätte einiges Interesse sie zu solcher Behauptung veranlassen können, als die Sibylle oder vielmehr die von den Juden dieser untergeschobene Stelle klärer für jüdische Philosophie gesprochen hätte als Homer, um so das in Letzterm Enthaltene, was die Juden etwa gern als ihr Eigenthum hätten vindiciren wollen, zunächst auf die Sibylle und hierdurch auf die jüdischen Quellen zurückzuführen und so mittelbar den Zusammenhang zwischen Moses und Homer zu erzielen, den sie darzulegen wünschten. Aber wäre auch jene Voraussetzung begründet: wozu in aller Welt ein solcher erkünstelter mittelbarer Zusammenhang, da man ja auch dem Homer jüdische Verse unterlegen konnte, und, wie wir aus Aristobul's Beispiel sahen, wirklich unterlegte? Wenn es also auch wohl anzunehmen ist, daß dieß Orakel vorchristl. Ursprungs sei, indem die von Lactant. instit. div. I. 6. (edit. Bünemann. I. p. 40.) angeführten Worte des Varro über die Erythräische Sibylle (eam Grajis Ilium petentibus vaticinatam et perituram esse Trojam et Homerum mendacia scripturum) wahrscheinlich unsrer Stelle entnommen sind, wie schon Betulejus und Bleek mit Wahrscheinlichkeit vermuthen: so würde man immer noch eher auf einen heidnischen Verf. schließen können, der seinem sibyllinischen Producte hierdurch Alter und Ansehen hätte geben wollen, und wer weiß auch, in welchem weitern Zusammenhange; wie denn Diod. Sic. Bibl. IV. 66. edit. Wesseling. p. 311. etwas Aehnliches von der Sibylle berichtet.

ſ. Buche ad Autolycum aufbehalten hat. [81]) Daß alexandriniſcher Geiſt auch in dieſem wehe, iſt, wie wir bald ſehen werden, unzweifelhaft; daß es ein Jude verfaßt habe, mindeſtens wahrſcheinlich. Am wenigſten ſchließ' ich Dieß aus dem 21. V., der nach Gfrörer den deutlichſten Beweis dafür liefern ſoll, [82]) wo der Verfaſſer den Heiden gerechte Strafe dafür droht, daß ſie den wahren Gott verlaſſen hätten und nicht mehr ihm ihre Hekatomben opferten, ſondern falſchen Göttern, welche Dämonen ſeien. [83]) Denn wenn auch kein Chriſt, ſo wenig als ein Jude, Hekatomben im eigentlichen Sinne des Worts für den Höchſten verlangen wird: ſo iſt es Dem, der mit dem Sprachgebrauche der Väter vertraut iſt, leicht nachzuweiſen, wie öfters auch dieſe heil. Opfer verlangten, die Gott zu bringen ſeien, und bei einem chriſtl. Dichter namentlich können dieſe Worte gar nicht auffallen. [84]) Indeß glaube doch auch ich das jüdiſche Element dieſes Prooemiums feſthalten zu müſſen, mehr als aus einem poſitiven [85]) aus dem negativen Grunde, daß

---

81) II. c. 52. ed. Par. 1632. p. 112.

82) A. a. O. II. S. 125. Vergl. auch Bleek a. a. O. I. S. 161.

83) V. 19.: *τῆς κακοβουλοσύνης δὲ τὸν ἄξιον ἴστε μισθὸν*
ὅτι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν ἀένναόν τε
δοξάζειν αὐτῷ δὲ θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας
δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε τοῖσιν ἐν ᾅδου.

84) S. Suicer. thes. s. v. *θυσία* p. 1421. sq. Die Berufung Schmidt's auf V. 36. und 37.:
— — — οὐ δύνατ' ἀνδρὸς
ἐκ μηρῶν μήτρας τε θεὸς τετυπωμένος εἶναι
um das Unchriſtliche hervorzuheben hat Bleek a. a. O. I. S. 161. treffend damit zurückgewieſen, daß ſich ja auch Lactanz ausdrücklich auf dieſe Worte berufe.

85) Der von Bleek I. S. 162. cl. 144. hervorgehobene Grund, daß dieß Prooemium es ſei, auf welches nach Klemens von Alexandrien (Strom. VI. p. 635.) Paulus ſich berufe, wenn er behaupte, daß auch die Heiden durch die Sibylle Kenntniß des Einen Gottes erlangt hätten und daß hierdurch daſſelbe (weil jener paulin. Ausſpruch, wenn ſchon ſchwerlich pauliniſch, doch wenigſtens ſehr alt, d. h. nicht nach dem Ausg. des 1. Jahrh. niedergeſchrieben) dem chriſtl. Zeitalter entrückt ſei: ſo iſt

sich in diesem langen Gedichte so gar keine Andeutung auf das Leben, den Glauben, die Schriften, den Heiland der Christen findet, wie sie in den frühesten christl. Schriften kaum irgendwo fehlen. Auch spricht die ganz unbedingte Erhebung des göttlichen Wesens, die gar keinen Raum für die hohe Verehrung des Welterlösers übrig läßt, [86]) mehr für jüdischen Ursprung.

Noch klärer, d. h. völlig unverkennbar hat sich nun aber der Alexandrinismus auf dieses Fragment übergeprägt. [87]) Gott an sich tritt ganz nach der Gnosis dieses Systems, als solcher unerforschlichen, unsterblichen Wesens, Gotte in seiner Entwickelung, als dem geoffenbarten Alle gegenüber. So spricht es:

v. 7. Gott ist und herrschet allein; ist übergroß und unerzeuget,
Unsichtbar und allherrschend allein das All überschauend.
Doch wird er selbst nicht erblickt von irgend sterblichem Fleische.
Oder wie möchte das Fleisch den himmlischen und den wahrhaften [88])
Sichtlich zu schaun, den unsterblichen Gott, deß Wohnung die Welt ist?

---

zwar der Zusammenhang beider Stellen auch mir wahrscheinlich, da gerade dieß Prooemium den Vätern sehr bekannt war (auch Justin, Klemens und Lactanz citiren es), aber ein so früher Ursprung jenes (unzweifelhaft unächten) paulin. Ausspruchs nicht annehmbar, da das Unterschieben christlicher Monumente erst Charakter des 2. und 3. Jahrh. ist.

86) Vergl. V. 7. und 16.

87) Daß Aegypten Vaterland dieses Gedichtes sei, sagt es selbst fast ganz klar; eifert wenigstens gegen die Götter Aegypten's. V. 57. ff.

88) ἀληθῆ. Da hier von Gott nicht in Rücksicht auf gegebene Versprechen die Rede ist: kann dieß Prädicat auch nur in dem Sinne verstanden werden, daß er allein wahrhaft vorhanden sei (s. Abth. 1. S. 280.), womit zusammenhangt, daß im Gegensatze die Menschen

Letzteres Bild ward bei Philo, wie wir a. f. O. sahen, [89]) dazu angewandt, um auf die alldurchdringende Kraft Gottes hinzuweisen, welche in dem Alle gleichsam ihre Stätte fand. Daß dieß auch der Sinn sei, in welchem unser Verfasser die Worte verstanden wissen wollte, ist klar. Wenige Verse weiter unten sagt er:

v. 14. Ihn verehret allein; den wahren Erzeuger des Weltalls,
Welcher allein ohn' End', vor unendlichen Zeiten schon da war.
Selbsterzeugt und ungebor'n durchdringt er das All und enthält es,
Ist auch in Allem was stirbt. [90])

und v. 32. ff. die in solchem Zusammenhange unanstößigen Worte:

Ein Gott, er ist, der Regen und Wind und Stürme uns sendet,
Blitze und Hunger und Pest und herbes, trauriges Schicksal,
Schnee auch und Eis. Doch warum soll Alles einzeln ich nennen?
Er ist des Himmels Herr und der Erde Herr, ja, sie selber. [91])

Ferner findet die häufige Zusammenstellung Gottes mit dem Lichte und des Menschen mit einem in der Finsterniß Wandelnden, [92]) der dem Lichte nachstreben solle, in dem Alexandrinis-

---

v. 1. — — — *θνητοὶ καὶ σάρκινοι οὐδὲν εἰόντες*
genannt werden.

89) S. Abth. 1. S. 283.

90) — — — *ἅπαντα, κρατῶν διὰ παντὸς*
πᾶσι βροτοῖσιν ἐνών. — —

91) — — — — *τί δὴ καθ' ἓν ἐξαγορεύω;*
οὐρανοῦ ἡγεῖται, γαίης κρατεῖ, αὐτὸς ὑπάρχει

92) Vergl. besonders v. 25. ff.:
— — *βροτοὶ παύσασθε μάταιοι*
ἐμβόμενοι σκοτίῃ καὶ ἀφεγγέϊ νυκτὶ μελαίνῃ

mus seine Analogie und Erklärung. — Auch haben wir bereits an einem andern Orte darauf aufmerksam gemacht, wie der, sich hier aussprechende, Glaube, daß die heidnischen Götter Dämonen seien, [93]) durch wohlzusammenhangende Glieder an die Principien dieser religionsphilosophischen Ansicht sich anschließe. [94])

Ich würde endlich noch in diesem Kapitel die Untersuchungen über die Pseudepigraphen des A. T.'s angefügt haben, wenn ich mich davon hätte überzeugen können, daß uns in ihnen jüdisch-alexandrinische Producte erhalten seien. An sich leicht erklärbar wäre das Entstehen von dergleichen Pseudepigraphen in unserm Alexandrinismus allerdings; denn es hätte als gutes Vorbereitungsmittel der noch altgläubigen Juden für die Einführung in die heil. Mysterien, die ihnen anfänglich ein Gräuel sein mußten, dienen können, Schriften aufzuweisen, in denen doch auch ihnen ehrwürdige Männer ähnliche Ueberzeugungen sichtlich und den Ungeweihten verständlich geäußert hätten. Indeß liegt kein Buch vor, dessen innerer Charakter einen solchen Ursprung nöthig machte, oder auch nur erlaubte, wobei ich auf Billigung Anspruch machen zu können glaube, wenn ich die weitern Untersuchungen, warum ich hierin von der theilweisen Ansicht Einiger abgehe (die an einem a. O. in mehr affirmativer Fassung gehalten angemessener auftreten werden) hier fern halte; Untersuchungen, die in ihrer Idee consequent durchgeführt, diesem Buche kaum ein gesetzmäßiges Ende verstatten würden.

καὶ λίπετε σκοτίην νυκτὸς, φωτὸς δὲ λάβεσθε
οὗτος ἰδοὺ πάντεσσι σαφὴς· ἀπλάνητος ὑπάρχει.
ἔλθετε μὴ σκοτίην δὲ διώκετε καὶ γνόφον αἰεί.

93) V. 22. cl. oben Note 83.

94) S. oben S. 63. ff.

Fünftes Kapitel.

Entwickelung eines Zweiges reiner jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie in Palästina.

Wir hätten mit dem vorigen Kapitel den Kreis unsrer gegenwärtigen Untersuchungen schließen können, ohne, streng genommen, den Tadel fürchten zu dürfen, unsre Aufgabe nicht nach allen Seiten hin, so weit es die Kräfte und die Quellen erlauben, durchgemessen zu haben, indem wir meinen, kein geschichtliches Datum unbeleuchtet gelassen zu haben, welches in der Entwickelung einer religiösen Philosophie der Juden zu Alexandrien für den theilnehmenden Beobachter des Bildungsganges des menschlichen Geistes von höherer Bedeutung sein möchte; eine Darstellung aber des Einflusses, welchen dieses religionsphilosophische Phänomen wieder auf andere, mehr oder minder verwandte äußerte, oder eine Untersuchung, wodurch und inwieweit sich diesem jüdischen Alexandrinismus die Schulen der Christen und Heiden, ja, auch zum Theil der ursprünglich für andere Richtungen eingenommenen Juden öffneten und welche eigenthümlichen Geisteserzeugnisse sich aus dieser wiederholten Vermischung unter der Leitung und den Eingriffen des individualen philosophischen Genius und anderweit bestimmender Momente im Einzelnen ergaben, unsrer Aufgabe und darum auch diesen Mittheilungen fern steht und anderweiten aufbehalten werden muß. Indessen möchte es doch, um einen Gesammtüberblick über das ganze Gebiet der behandelten philosophischen Richtung zu gewähren, angemessen erscheinen, nicht nur, wie diese in Alexandrien selbst aufkeimte, sich geistig und auch äußerlich verzweigte und dann erstarb, mitzutheilen,

sondern auch die Nachrichten darüber anzufügen, wie außerhalb Alexandrien's, ja, Afrika's Schulen sich bildeten, die sie rein fortpflanzten. Da aber natürlich hierbei als die wesentlichste Bedingung zur Aufnahme in unsern Untersuchungskreis diese feststeht, daß solche nicht-alexandrinische Bildungsschulen alexandrinischer Ansichten letztere in ihren wesentlichen Grundsätzen scharf und rein festhielten: so wird deren Umfang nicht eben sehr auszudehnen sein und sich vielmehr auf Palästina beschränken, wohin sich einige Abzweigungen dieser philosophischen Denkweise übergedehnt haben.

Wie Palästina zur Aufnahme derselben gekommen sein möge haben wir schon oben bei Gelegenheit der Essener näher erörtert, oder vielmehr die dürftigen größtentheils Vermuthungsgründe hingestellt, welche einen solchen Uebergang zu erklären scheinen. [1]) Zu diesen, die vornehmlich das nie getrennte und mithin ununterbrochen fortwirkende religiöse Band hervorhoben, kommt noch, daß für die spätere Zeit der Einfluß der Essener hinzutrat, der sich um so freier äußern konnte, je weniger diese die öffentliche Mittheilung ihrer Lehren, ob sie schon früher durch die heiligsten Eide nur für den Kreis der eng Vertrauten bestimmt war, später durch etwas Anderes beschränken mochten, als durch die Vorsicht gegen die leichtverletzliche Religiosität der Andersdenkenden; wie uns ja Josephus, der früher selbst Essener war, ganz ungescheut von den Ansichten und Gebräuchen derselben unterrichtet.

Auch werden in der That die Spuren solcher philosophischen Denkart in Palästina nach der Mitte des 2. Jahrh. vor Ch. häufiger. Hierher sind nun allerdings vorerst mehre von Rabbinen ausgesprochene Klagen zu rechnen, daß um diese Zeit die griech. Philosophie zu ihnen gedrungen und besonders von Alexandrien aus verbreitet worden sei, [2]) wobei ich namentlich den Judas, den Sohn des Sariphäas und

1) S. Abth. 1. S. 467. ff.

2) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 348. ff.

den Matthias, den Sohn des Margalothus für Beförderer solcher alexandrinischen Gesetzeskunde halten möchte, welche Josephus als die geistigsten unter den Juden und als Erklärer der heil. Schriften im auszeichnenden Sinne nennt, [3]) zumal wenn man die eigne gleich näher zu erwähnende Ansicht des Josephus daneben stellt. Der Beachtung ist es ferner werth, daß Act. VI. 9. Synagogen der kyrenaischen und alexandrinischen Juden in Jerusalem erwähnt werden, die sich wol auch religiös von den übrigen ausgeschieden haben und es wäre leicht möglich, daß Gamaliel, der Lehrer des Paulus, den die Rabbinen als Beförderer der griechischen Weisheit (zwar ihn, den sonst so hoch Gestellten, hierin tadelnd, aber ebendeßhalb desto glaubwürdiger) aufstellen, [4]) solche Gelehrsamkeit unter den jüngern lernbegierigen Juden zu verbreiten gesucht habe, obschon selbst hiermit noch keineswegs die sichere Basis für einen geschichtlichen Zusammenhang des Alexandrinismus und des reinsten Wesens des Christenthums gelegt ist, die Gfrörer darin findet. [5])

Besondere Beachtung verdienen endlich hierbei nur noch, als die zuverlässigsten, obschon spätesten Zeugen und Träger alexandrinischer Grundsätze in Palästina der Simon Magus und Josephus.

Weniger noch der Erstere. Zwar gewinnt er dadurch ein ihm eigenthümliches Interesse, daß man aus den Nachrichten über ihn sieht, wie auch die palästinischen Samaritaner [6])

---

3) Ant. Jud. XVII. 6. §. 2. cl. 9. §. 3. *Ἰουδαίων λογιώτατοι καὶ παρ' οὓς τινας τῶν πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων*, u. s. w. Das Wort *λογιώτατοι* ist hier einer besondern Beachtung werth, weil es das Lieblingswort zur Bezeichnung der geistig-philosoph. Richtung der Alexandriner ist; s. Philo de vita Mos. I. p. 606. Aristeas und Act. XVIII. 24.

4) S. Lightfoot p. 459. — Wolf bibl. hebr. II. p. 882.

5) S. über Gamaliel in dieser Beziehung a. a. O. II. S. 402. ff.

6) Er war aus Gitthon in Samaria gebürtig. Vergl. Just. apol. p. 69. und den samaritanisirenden Alexandrinismus des Eupolemus, s. oben S. 221. ff.

durch alexandrinische Zeitideen aufgeregt und überwältigt worden waren, und wie vielleicht selbst der ungebildetere Theil des Volks, inwieweit es diesem möglich war, sich denselben ergab. Indeß ist über ihn und seine ursprüngliche Lehre viel zu wenig mit Sicherheit bekannt, als daß wir sehr viel daraus schließen könnten. Als einzig sichere Quelle hierüber muß **Act. VIII. 9.—11.** angesehen werden, wo ihn das Volk als eine große Kraft Gottes erhebt (*οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη*). Jedenfalls fordert dieser Ausspruch eine alexandrinische Exegese, indem hier der rein-alexandrinische Gedanke einer individual-wesentlichen Darstellung göttlicher Eigenschaften vorliegt. Allein selbst hierbei fragt es sich immer, wie weit nicht etwa der Magier selbst veranlassende Ursache zu diesem Ausrufe gewesen sei und mithin als Einzelner dastehe, und wie weit ihn das Volk verstand. Die spätern Quellen über ihn und selbst die frühesten unter diesen die pseudoclementinischen Homilien liegen uns nun aber schon fern, nicht nur weil auf Simon's eigne Denkweise das Christenthum einen bedeutenden Einfluß üben konnte und mochte, sondern weil auch eben diese spätern Quellen mehr die mit dem Christenthume parallel ausgebildeten Ansichten der Simonianer wiedergeben, als die ursprünglichen, die, bevor ihr Meister in den christl. Bereich gezogen ward, Platz in ihm gewonnen hatten und uns hier allein interessiren können.

Ausführlichere Mittheilungen fordert aber noch Josephus [7]) für sich, aus dessen Schriften es klar wird, wie der Wiederschein der jüdisch-alexandrinischen Aufklärung in Palästina bei Männern wenigstens, die durch Gemüth, Geist und Kenntnisse höher gestellt waren, gewaltig aufzuleuchten anfing und wie, wenn der Ausbildung derselben ein längerer, ruhi-

7) Ueber die alexandrin. Dogmen in Josephus s. Bretschneider's: Capita theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Josephi scriptis collecta, rell. Viteb. 1812. 8. und Gfrörer a. a. O. II. S. 356. ff., der jedoch mehres nicht Hergehöriges hierher zieht.

ruhigerer, ungetrübterer Zeitraum vergönnt gewesen wäre, sie sich wohl so vollständig wie in Alexandrien durchgebildet haben würde.

Auch Josephus fand vorerst neben dem geschichtlichen Sinne der heil. Schriften einen tiefern, allegorischen. Dieß versichert er ausdrücklich im Prooemio zu seinen Antiquitäten (§. 4.), [8]) wobei er sich jedoch vornimmt diesen letztern zunächst bei Seite zu setzen und ihn erst nach Vollendung der Antiquitäten in einem besondern Werke ausführlicher mitzutheilen, was denn zu vielen philosophischen Untersuchungen Veranlassung geben werde. Hiermit scheint denn auch sein Vorsatz am Schlusse der Antiquitäten zusammenzuhangen, nun in 4 BB. von Gott und seinem Wesen zu reden und auch näher zu entwickeln, warum in den Gesetzen das Eine geboten und das Andere verboten sei.

Indeß hat er sich doch auch schon in dem Geschichtswerke selbst der allegorischen Exegese nicht ganz enthalten und die einzelnen Andeutungen und Beispiele derselben, welche mit unterlaufen, stellen ihn in Eine Klasse mit den alexandrinisch-traditionalen Exegeten.

So berichtet er gleich im Anfange seiner Geschichte, daß Moses den ersten Tag den Einen Tag genannt habe und fügt bei: „die Ursache, warum? könnte ich wol gleich jetzt angeben, indeß, weil ich einmal versprochen habe, die eigentlichen Ursachen von dergleichen Erscheinungen in einer besondern Schrift abzuhandeln: so will ich die Erklärung auch dieses Ausdrucks auf jene Zeit verschieben". Wie dieselbe aber gelautet haben werde kann Dem nicht zweifelhaft sein, der sich erinnert, was wir oben bei Beleuchtung der Uebersetzung der Stelle Genes. I. 5. und der Erklärung derselben bei Philo beigebracht haben. [9]) Ferner entspricht seine Ansicht über Abraham ganz der in den Gesetzesgenealogien und den mit diesen anderweit verflochtenen

8) τὰ δὲ ἀλληγορούντος (τοῦ νομοθέτου) μετὰ σεμνότητος.

9) S. Abth. 1. S. 206.

Philosophumenen der Alexandriner. Josephus sagt über ihn **Antiq. I. 7. §. 1.**: „Abraham war der erste, der es unternahm, einen Einigen Gott für den Werkmeister des All zu erklären und zu lehren, daß allem Uebrigen, was nur immer vorhanden sei, das Sein nur auf Jenes Veranstaltung zustehe, nicht aus einer einwohnenden eigenthümlichen Kraft. Dieß erschloß er", meint Josephus weiter, „aus der Veränderung, welche die Erde und das Meer, die Sonne und der Mond nebst den übrigen himmlischen Zeichen erleiden. Denn hätten sie eine eigenthümlich ihnen beiwohnende Kraft: so würden sie auch im Stande sein, sich in der Beschaffenheit, die ihnen einmal angemessen erschienen wäre, zu behaupten und (da nun Letzteres nicht der Fall ist) ist es klar, daß ihnen jene gebricht." Ich habe schon oben in der Darstellung des philon. Lehrbegriffs darauf aufmerksam gemacht, [10]) wie wichtig ergänzend gerade unsere Stelle in den philosophischen Ideenkreis der Alexandriner eintrete, indem sie einen der Grundsätze derselben allgemeiner und mithin philosophisch würdiger und sicherer, als er sonst erscheint, ausspricht; und bei der ausführlichen Behandlung der Gesetzesgenealogien habe ich mit Mehrem nachgewiesen, wie gerade der Standpunkt Dessen, der bange vor der erkannten Unzuverlässigkeit alles Sinnlichen sich der Annahme eines untrüglichen und Alles in Allen zusammenhaltenden und bestimmenden Göttlichen hingibt, oder der Standpunkt des in so fern *Unterrichteten* bei den Unsrigen durch den Abraham bezeichnet werde. [11]) Wenn Josephus endlich (um mit diesem Beispiele die Reihe der allegorisirenden Wiederklänge bei ihm zu schließen) **Antiq. III. 11. §. 11.** bei der Erwähnung des Gesetzes, daß einige Speisen für reine, andere für unreine zu halten seien, hinzufügt, daß er, wenn es später in seinem Plane liegen werde, die Ursachen der Gesetze näher zu entwickeln, hierüber genügenden Aufschluß geben werde: so kann auch hier nicht leicht

---

10) S. Abth. 1. S. 165. Note 91.

11) S. daselbst S. 371. ff.

an einen andern gedacht werden, als an denjenigen, welchen Aristeas, wie wir sahen,[12]) bereits den Eleazar aussprechen läßt und den auch Philo wiederholt.[13])

Unter den eigentlich alexandrinischen Dogmen nun aber, die sich bei Josephus finden, sind mehre auffallend charakteristisch. So spricht sich die pantheistische Weltanschauung, die das All durch das göttliche Wesen durchdrungen und zusammengehalten werden läßt bei ihm sehr oft und klar aus. Ausnehmend bezeichnend sind hier die Stellen **Ant. VI. 11. §. 8.**, wo Jonathan zum Zeugen der Treue seiner Freundschaft, in Allem, was er in Betreff Davids thun werde, Gott selber nennt, den mannichfaltigen (*τὸν πολὺν*), d. h. den in allen Gestalten Wiederkehrenden, und überall hin ausgegossenen (*πανταχοῦ κεχυμένον*).[14]) In gleichem Sinne betet Salomo bei Einweihung des Tempels (**Ant. VIII. 4. §. 2.**): „Du hast zwar ein ewiges Haus, o Herr, und hast's errichtet aus Dem, was du dir auch erst selbst bereitet hast, den Himmel, die Luft, die Erde und die Meere, welche du alle durchdringst, dich nicht einmal mit diesen im Allgemeinen begnügend (*δι' ὧν ἁπάντων οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος κεχώρηκας*)" u. s. w., d. h. alle Elemente durch deine Gegenwart auch noch zu andern Formen hinüberleitend. — Und dieß ist denn endlich auch der Sinn in den Worten des Josephus (**cont. Ap. II. 39.**), in welchen Gott mit dem Gesetze verglichen wird, da wie dieses

---

12) S. oben S. 210.

13) Hierbei füge ich nur noch mit Einem Worte an, daß auch der die Welt und das hohenpriesterliche Gewand in Parallele stellende alexandrinisirende Vergleich bei Joseph. Ant. I. 7. §. 7. wiederkehrt, s. oben S. 164. Note 81. und S. 228.

14) Wer möchte sich hierbei nicht der Stelle des Clem. Alexandr. Strom. VII. p. 711. erinnern, wo der *λόγος πάντη κεχυμένος* genannt wird? Der Sinn beider Redensarten ist ganz derselbe; nur ist die josephische etwas genauer gedacht, denn der *θεὸς πάντη κεχυμένος* war eben der *λόγος* und bei letzterem solcher Zusatz streng genommen durch sich selbst gegeben, mithin überflüssig.

zu allen Menschen gedrungen: so auch Gott der ganzen Welt gegenwärtig sei (ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου πεφοίτηκεν).

Mit solcher Weltanschauung ist, so lange das individuale Bewußtsein nicht aufgegeben wird, die Unterscheidung eines ursprünglichen und eines gewordenen Göttlichen ganz unzertrennlich verbunden, und wollte man nach alexandrinischer Weise fortschließen, und erstern im streng philosophischen Sinne als den Urgrund aller Dinge (τὸ πρεσβύτατον) [15] festgehalten wissen, der deßhalb zu seinem Sein und zu seinem gedacht-Werden nichts Anderes vorauszusetzen brauche (τὸ ἀπροσδεές): [16] so mußte man ihn dann auch für vollkommen eigenschaftslos und den Menschen vollkommen unerkennbar ansehen. Und Dieß spricht denn auch Josephus in Gemeinschaft mit den übrigen Alexandrinern ausdrücklich aus, vorzüglich **cont. Ap. II. 16.** gegen Ende, wo er den Gegnern und Verächtern des jüdischen Gesetzes kürzlich zeigen will, was Moses denn eigentlich über Gott gelehrt habe, daß er nämlich unerzeugt (ἀγένητος) und in alle Ewigkeit hin unveränderlich (ἀναλλοίωτος) sei, [17] daß er sich lossage von aller menschlichen Vorzüglichkeit, in seiner Kraftäußerung (δυνάμει) zwar erkennbar, aber unerforschlich seinem Wesen nach (καὶ' οὐσίαν ἄγνωστος). Es bedarf für Diejenigen unsrer Leser, die der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs mit theilnehmender Aufmerksamkeit gefolgt sind, kaum der Hinweisung darauf, wie alle diese Ansichten nicht nur alexandrinisch, sondern auch auf das Innigste in das Wesen dieser philosophischen Denkweise verpflochten seien.

Nur noch Eine Aeußerung des Josephus [18] ist für unsern Zweck zu wichtig, als daß wir, ohne sie berührt zu haben,

---

15) S. Abth. 1. S. 120. Vergl. mit Jos. cont. Ap. II. 27.: πρεσβύτατον ὁ θεός.

16) S. Abth. 1. S. 121. Vergl. mit Jos. Ant. VIII. 4. §. 3.

17) Auch bei Philo eins der wesentlichsten Prädicate des Göttlichen s. Abth. 1. S. 116. ff.

18) Mit welcher jedoch noch die Stelle im B. J. VII. 8. §. 7. verglichen werden muß, wo der Anführer der Sicarier zu Masada

die Feder niederlegen könnten. Sie betrifft den Zustand der menschlichen Seele, den sie für beklagenswerth erklärt. „Die Seele," sagt Joseph. adv. Ap. II. 24., „dem Körper eingeboren (σώματι ἐμφυομένη) ist traurig daran (κακοπαθεῖ)." Es ist klar, daß ihm hierbei ein Verlust der ursprünglichen Würde und Seligkeit vor dem Geiste schwebt, die die Seele bei ihrer Vereinigung mit dem Körper verlohren habe und wir sehen daraus, wie er nicht angestanden haben würde, den Körper für ein Gefängniß des edlern, göttlichern Geistes zu erklären, der sich reinigen müsse, um diesen unwürdigen Aufenthalt schon hier, in wie weit es möglich sei, und bei der bevorstehenden entscheidenden Trennung einst ganz zu verlassen, sich selbst so als göttlichen Wesens zu erkennen und endlich im Anschauen Gottes, wie er ist, in unwandelbarer Glückseligkeit zu verharren. [19])

Eleazar nach Josephus u. A. sagt: θάνατος μὲν γὰρ ἐλευθερίαν διδοὺς ψυχαῖς εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ καθαρὸν ἀφίησι τόπον ἀπαλλάσσεσθαι πάσης συμφορᾶς ἀπαθεῖς ἐούμενας· ἕως δ' εἰσὶν ἐν σώματι θνητῷ δεδεμέναι καὶ τῶν τούτου κακῶν συναπίπλανται ταληθέστατον εἰπεῖν τεθνήκασι, κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἀπρεπής ἐστι, die auch in der Seligpreisung der ἀπάθεια (s. Abth. 1. S. 350.) alexandrinische Bildung verräth. Zu der ganzen Stelle bemerkt nämlich Bretschneider (a. a. O. S. 55. N. 95.) mit Recht: Quis non videat, Josephum ipsum, nomine Eleazari usum Graecorum more et in Graecorum gratiam hic esse philosophatum?

19) Vergl. auch die in der nur angeführten St. c. Ap. II. 24. folgenden W.: καὶ τούτων (σωμάτων) αὖ πάλιν ὡς θανάτῳ διακριθεῖσα (ἡ ψυχὴ), cl. II. 30.: ἔδωκεν ὁ θεὸς (Denen, die das Gesetz treulich bewahren und, wenn es sein muß, dafür sterben) γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς.

Register.

I.

Register der wichtigsten Gegenstände.

(Ich bemerke hierbei, daß, wo zu einzelnen Lehrsätzen sich keine nähere Bestimmung findet, sie dem philonischen Lehrbegriffe angehören, daß eine römische II. die 2. Abtheilung anzeigt, dagegen die erste nicht besonders bezeichnet ist, und daß endlich, wo zwei arabische Zahlen durch ein Komma getrennt sind, die erstere auf die Seite, die letztere auf die Note hinweis't.)

A.

Abel, Bedeutung desselben in den alexandr. Gesetzesgenealogien 356. 368, 485.

Abraham, Urtheil Philo's über dessen Opferung Isaak's 406. ff., wird schlechthin der Einzige genannt II. 102, 72., Bedeutung desselben in den alexandrin. Gesetzesgenealog. 371. ff., bei Aristob. II. 91, 49., bei Eupolemus II. 221., bei Josephus II. 241. Abrahamitische Tugend 374.

Accommodation, göttl., an Menschen, in wie weit vor den Alex. gebilligt 49. ff.

Ada, Bedeutung in den Gesetzesgenealog. 363.

Adam, Bedeutung in den Gesetzesgenealog. 343., bei den LXX II. 17. f.

Aegypten, dessen klimat. Einfluß auf Entwickelung religions-philos. Ideen 2., alte Schriftsteller *) und Hülfsschriften über dasselbe 2, 1., Bedeutung in den alleg. Gesetzesgenealogien 394. 462, 32.

Aether = Feuer 190, 125.

αἰών 214, 173. 217.

*) Nachträglich anzufügen: Hekatäus von Abdera s. Clem. Alexandr. Strom. V. p. 603. ἐν τῷ κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους vergl. mit Diog. Laert. prooem. (Ἐ. ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίας), Chäremon Jos. adv. Ap. I. 32. und Lysimachus s. Voss. H. G. (Lugd. Bat. 1624. 4.) p. 302. Die Stellen des Jos. im B. adv. Ap., auf welche sich B. bei Letzterem zu beziehen scheint, I. 34. II. 2. 14. sprechen jedoch nicht ausdrücklich von einer ägypt. Geschichte.

Akademie, Einfluß derselben auf die jüd.-alexandrin. Religionsphilosophie 31. ff.

Alexander der Große gründet Alexandrien 5., dessen Berührung mit den Juden, pflanzt sie in die neue Stadt über 13.

Alexandrien, alte Schriftsteller *) und Hülfsschriften zur Kenntniß dieser Stadt 1, 1., Einfluß ihrer Eigenthümlichkeit auf wissenschaftliche Studien 11. ff.

Allegorische Erklärung der heil. S. bei den jüdischen Alexandrinern 52. ff., derselben und ihres Gegensatzes Bezeichnungen 52, 25., Regeln und Willkühr 53. 67. ff., Begründung 54. ff. Alleg. Zusammenhang der h. Schr. 62. Verhältniß des all. Sinnes zum historischen 63. ff., mehre all. Erklärungen zugleich 76., physische, ethische 64, 38. Alleg. Tradition 68. f. II. 95. Alleg. Deutungen heidnischer Mythen durch unsre Alexandriner, in welchem Sinne? 40, 11. All. Erkl. bei den Heiden selbst 53., bei den frühern Juden 53., bei den Therapeuten 450., bei den LXX II. 17., beim Aristobul 55. f., im 4. B. der Makkabäer II. 195. ff., beim Aristeas II. 209., in den orphisch. Gedichten II. 228., bei Josephus II. 241.

Allmacht Gottes 384, 509.

Anthropologie Philo's 288. ff.

Anthropopathien und Anthropomorphismen gemißbilligt 123, 21., bei den LXX II. 32. ff.

ἀπάθεια = Tugend 350. 400.

Apokryphen des A. T., inwiefern sie Quellen für die jüdisch-alexandrin. Religionsphil. II. 113. ff.

Aquila, griech. Uebersetzer der heil. Schr. II. 6.

Aristäas, Werk über die Juden II. 200, 158. II. 207, 4.

Aristeas, Brief des, II. 205. ff., berichtet fälschlich über die LXX II. 2. f., offenbar jüdisch-alexandrinisch. Product II. 207. II. 211. ff, kennt die θεοὶ μεριτοὶ in ihrer Abhängigkeit vom θεὸς μέγιστος II. 208., der Alles durchdringt II. 209.; verknüpft Weisheit mit Tugend II. 208., allegor. Schrifterklärung in ihm II. 209. f.

Aristobulus, Fragmente des, in ihrer Bedeutung für alexandrin. Religionsphilos. II. 73. ff., ob seine Hauptschrift erhalten? II. 95., ob seine Fragmente ächt? II. 76. ff. Anscheinende Widersprüche der Alten über sein äußeres Leben II. 76. ff., ob 2 A. von Eusebius verwechselt? II. 81, 18., ob unser mit dem 2. Macc. erwähnten identisch? II. 83. und Note 25. daselbst. Dessen Nachricht über eine Uebersetzung der heil. Schr. vor den LXX II. 85. ff. Von den Alten wahrscheinlich öfter stillschweigend benutzt II. 89, 43. II. 94. f., wahrscheinlich Verf. pseudo-orphischer Verse II. 95. Seine wissenschaftl. Tüchtigkeit 88, 76., corrumpirt die LXX? II. 4, 4., vertheidigt deren allegor. Deutung 55. f., läßt sie den Heiden bekannt sein 78. Ob als deren Urheber anzusehen? II. 75. Vielmehr als Concipient der allegorischen Tradition II. 95. Er unterscheidet scharf Gott an

*) Stephanus in Ἀλεξάνδρεια· Νικάνωρ ὁ Ἑρμείου ἐν τῇ περὶ Ἀλεξανδρείας πρώτῃ und derselbe in Φοράσαι nennt die Ἀλεξανδριάς des Nestors aus Lycien oder Lycaonien.

sich und in seiner Erscheinung II. 97. Ersterer unerkennbar ebendas. Göttliche Mittelursachen II. 103. ff., entfernt alles Böse von Gott II. 108., göttl. Sprechen und Handeln ihm identisch 217, 176.

Artapan oder Artaban, seltsamer schriftstellerischer Charakter desselben und Verhältniß zum jüdischen Alexandrinismus II. 200. ff.

Askese, dem jüdischen Alexandrinismus charakteristisch 47., Begriff 396. f., Grad und Werth derselben 350. 399. ff., fälschlich hinüberspringend in Selbstpeinigung 401. ff., die von den Therapeuten bestimmt verworfen 452., A. erheuchelt, unnütz 419., eine vermittelnde Tugend 422, 553. Schwankender Zustand des Asketen 398. 421. A. bei den Therapeuten 447. ff. 454., bei den Essenern 453. 474, 68. 484., im 4. B. der Makkabäer II. 195.

αὐδή = λόγος in den Orphischen Gedichten II. 227.

Auferstehung des Fleisches im 2. Buche der Makk.? II. 184., im 4. Buche der Makk.? II. 198.

B.

Baruch, Buch des, II. 150. ff., Urheber II. 150., gemischter theologischer Charakter II. 151., paläst. Ansicht vom Tode und von der Weisheit ebendas., doch heidnische Götter = Dämonen II. 152.

Bibliotheken, alexandrinische 7.

Böse, was von Menschen geschieht, fern von Gott 323., bei Aristobul II. 108., s. Uebel.

C.

Chaldäisches Dogma 373., im B. der Weish. II. 160, 74.

Corruptionen früherer heidnischer Schriftsteller zu Gunsten ihres Alexandrinismus von Juden 81. ff. II. 214. ff., ob jüdischer? 86. II. 236.

D.

Dämonen = körperlose vernünftige Seelen 260, 260. 289, 314., = Logi, Ideen 260., daher Götter der Heiden, wodurch hinüberstreifend zum Begriffe böser Engel bei den LXX II. 68. ff., im Baruch II. 152., im sibyll. Prooemio II. 236.

δήλωσις καὶ ἀλήθεια s. Urim.

Demetrius der Jüngere, Geschichtschreiber der Juden, Verhältniß zum Alexandrinismus II. 200, 158. II. 220. f.

Demetrius Phalereus, dessen Geschichte Ursache von Zweifeln über die Wahrheit des Berichts des Aristeas von den LXX II. 85. ff.; seine Schrift über die jüdischen Könige von alexandr. Juden behufs ihrer philos. Zwecke corrumpirt II. 220. f.

διάβολος im Buche der Weisheit II. 172.

διάθεσις φυσική bei Aristobul II. 102.

Dichtkunst zur Zeit der Ptolemäer in Alexandrien 13.

δόξα θεοῦ II. 41. II. 55, 90.

δραστήριον αἴτιον 120, 12. 184.

δύναμις s. Kräfte, göttliche.

E.

Ehe nicht schlechthin verworfen, doch minder heilig geachtet 404., bei den Therapeuten verworfen 449., bei den Essenern schwankend 473. ff.; im B. der Weisheit? II. 169, 94. II. 170, 96.

Eid im Allgemeinen gemißbilligt 494.

Eigensucht, Begriff derselben als Quelle des Lasters 353., bei Sirach II. 142.

Einbildungskraft 289.

Einsamkeit empfohlen 405., bei den Therapeuten 448. 446, 8.

Eklektisches Moment im jüd. Alexandrinismus 46.

ἐκπλήρωμα πάντων 248, 230.

ἔκστασις 384, 407. II. 17. ff.

Emanatistisches Moment im jüd. Alexandrinismus 268. ff., im B. der Weisheit II. 178. ff.

ἕν, τὸ von Gott 125. 140.

Engel = Logos 259. 381, 507. 385, 511., doch auch öfters = vernünftige körperlose Seelen überhaupt 311, 370., = Luftgeister (s. diese) 313. Der Engel schlechthin = der Logos beim apokryph. Esra? II. 121. Engel, Götter der Heiden bei Sirach II. 141. f. Dämonen, θεοὶ μερικοὶ und ὕψιστος; böse dem Philo unbekannt 312, 374. s. Dämonen.

Enos, Bedeutung in den alexandr. Gesetzesgenealogien 365., bei den LXX II. 23.

Enthaltsamkeit s. Askese.

Ephemereuten bei den Therapeuten 456.

ἐπιστήμη τ. θεοῦ s. Weisheit, göttl.

ἐπιφάνεια τ. θεοῦ II. 181.

Erhaltung der Welt 226., = fortdauernde Schöpfung 226, 193.

Erzengel, der Logos 239, 222. 259. 381, 507. 385, 511.

Esau, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 396.

Esra, *) apokryph., welches Verhältniß zum kanonischen II. 116. ff., Zusätze in ihm, der Streit der Leibwächter II. 119, 10. II. 122. ff. Versetzungen in ihm II. 119, 11. Durch Umarbeitung gegen den kanon. alexandrinisirt II. 120. ff., hebt Gott als ὕψιστος hervor II. 120., der Logos der Engel schlechthin? II. 121. f., der Logos als Wahrheit II. 122. ff.

Esra, der kanonische, folgte früher dem 2. B. der Chronik im Kanon II. 117, 7.

Essener, praktische Philosophen 470. vergl. mit 89, 77., finden sich in Aegypten nicht als Secte 466., wohl aber besonders in Palästina

*) Nachträglich anzuführen die Abhandl.: Ueber die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der Bücher Esra und Nehemia, vom Prof. Dr. Kleinert, in den dörptschen Beiträgen. I. 1. ff. Die Fortsetzung und in ihr ein Excurs über den apokr. Esra war für den 2. Band versprochen, ist aber in ihm nicht gegeben worden. Im Ganzen versicherte der jüngst verstorbene Kl. mit Trendelenburg zu stimmen.

469, 51., Zeit des Ursprungs derselben 469, 53., angeblich sehr hohes Alter 470, 53. Quellen zu ihrer Kenntniß 469, 52. Hülfsschriften 440, 2. Aufenthaltsort derselben, anscheinende Differenz hierüber 470. f., ihre κηδεμόνες 472., ihre Enthaltsamkeit und Standhaftigkeit 473. f., Ansichten über die Ehe ebendas. ff., über den Reichthum, Gütergemeinschaft 476. Verhältniß gegen Arme 477. Tagewerk 478. ff. Sie mißbilligen die Sklaverei 481., blutige Opfer 491, 90. und den Eid 494. Ansicht derselben über den Werth der Philosophie 26. Dogmatische Lehren 482. ff., Ordensgesetze u. Ceremonien 492. Gradfolgen, ebendas., Novizen 479. Subordination 495. Forum 496. Spätere Schicksale derselben 496. f. Verschiedenheit von den Therapeuten 442. 446, 8. 497.

Ethik Philo's 341. ff.

Etymologien, *) bibl., bei den Alexandrinern, ihre Anwendung und Beurtheilung 73.

Eupolemus ist corrumpirt für samaritan.-alexandr. Zwecke II. 221. ff.

Eva, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 344., bei den LXX II. 17.

Ewigkeit, Begriff derselben als zeitlose Dauer 214, 173.

Exegetische Studien die angeblich wesentlichen bei unsern Alexandrinern 48.

ἕξις (leidentliche Beschaffenheit) 288. f. Kräfte derselben 294. f.

ἐξομοίωσις τῷ θεῷ 335, 409.

εὐημερία bei den Therapeuten 450, 14.

Ezechiel, jüd. Trauerspieldichter, ob alexandrinischen Gehaltes? II. 199, 157.

F.

Fatum, inwiefern bei Philo 280. f., bei den Essenern 487.

Flaccus, ägypt. Präfect 27.

Flucht aus dem Körper, in welchem Sinne und für welche Zwecke empfohlen 334.

Freiheit des Menschen, dessen eigenthümlich auszeichnendes Besitzthum 302. ff., Einfluß derselben auf Erlangung der seligen Bestimmung des Menschen 378. ff.

G.

Gaidad, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 362.

Gamaliel, paläst. Jude, alexandrin. Geistes II. 239.

Gegenstände, 4 Klassen derselben 288. ff., Möglichkeit eines Unterschieds bei Pantheismus 291. ff.

Geist, göttlicher, nothwendig zu setzen als Urheber des menschl. Geistes 300. Begriff desselben 301., eine erneuerte Ausgießung desselben den Alexandrinern fremd 387, 512., inwiefern ein propheti-

*) Sehr richtig sagt Lobeck Aglaoph. II. 869.: Ecclesiastici quidam — quum nomen Pascha a graeco πάσχειν repetunt non per ignorantiam lapsi, sed allusionis quandam gratiam aucupati videntur. Es muß Dieß auch auf unsre Religionsphilosophen ausgedehnt werden.

scher 388, 512., auch kosmisches Princip bei Philo? 301, 349. Im B. der Weisheit minder scharf gehalten, so daß er vom göttl. Logos terminol. nicht mehr scharf zu trennen II. 165. II. 178. ff.

Geist, menschlicher, Ursprung desselben 295. ff. Beschaffenheit des mit dem Körper noch unverbundenen 343., nach den Essenern durch den Reiz des Vergnügens in den Körper verlockt 485., s. außerdem Vernunft und Seele, vernünftige.

Geister der Luft s. Luftgeister.

Geistiges an sich unerkennbar 161. f., = dem Göttlichen 265., deßgl. bei den Therapeuten 454.

Gerichtstag, letzter nach dem B. der Weisheit II. 174.

Gesetze, ungeschriebene, welche? 428, 565.

Gesetzesgenealogien 341. ff., bei den LXX II. 17. ff., bei Aristob. II. 91, 49., bei Sirach II. 142., bei Eupolemus II. 221. f., bei Josephus II. 241. ff.

Gesicht, der vornehmste Sinn, warum? 164.

Glaube, was? und inwiefern Bedingung zur Tugend 392. ff.

Glück, irdisches, verächtlich 402. ff., bei den Essenern 476. s. Askese.

Glückseligkeit, höchste, Gott zu schauen 143. f.

Gnade Gottes, als göttl.-erhaltende Sonderkraft 226., bei Aristobul II. 110.

Gott, physiko-theologischer Beweis für dessen Dasein, u. die Bedeutung desselben für Alexandriner 163. ff. Das allervollkommenste Wesen 30. 114. ff., unveränderlich 116. ff., (bei Josephus II. 244.), vollständig einfach (s. τὸ ἕν) 118. ff., letzte Ursache aller Dinge 120. ff. (bei Josephus τὸ πρεσβύτατον II. 244.), bedürfnißlos 121. (im 2. B. der Makkabäer II. 187., im 3. B. II. 189. und bei Josephus II. 244.), eigenschaftslos 121., reines Sein (ὄν s. d.), leidenschaftslos, glückselig 130., frei 131., von Menschen unerfaßlich 133. (bei Aristob. II. 98., bei Josephus II. 244.), namenlos 138., bei den LXX II. 25., doch sich zu Namen accommodirend 148. ff. II. 29. 50. Tetragrammaton 150, 76., bei den LXX II. 25. Gott anschauen die höchste Seligkeit 143. ff. Er ist allmächtig 384, 500., doch wäre es unanständig wenn er für Alles selbst sorgte 385, 511. Gott an sich und in seiner Erscheinung scharf zu scheiden 167. ff. 277. ff., bei Aristobul II. 97., im 2. B. der Makkab. II. 182., bei Josephus II. 244. Gott an sich wirkt nur das Gute 386, 511., durchdringt in seiner Erscheinung Alles (ὁ πολὺς bei Josephus II. 243. s. νοῦς τῶν ὅλων) 265, 268., gleich einem geistigen Lichte 273. (bei den Therapeuten 450, 14. 454., im sibyll. Prooemio II. 235.), ist in Wahrheit allein 278., und wirkt allein 280., mittelbar (s. d.) und unmittelbar. Ist er in räumlichen Verhältnissen? 281. ff., bei den LXX II. 44. ff. Er ist der Ort aller Dinge 282., sein eigner Ort, ebendas., und nirgends 283., doch auch die Welt seine Wohnung und allgegenwärtig, ebendas. f., bei Aristob. II. 100., bei Aristeas II. 209., in dem sibyll. Prooemio II. 234. f. Gott außerhalb der Zeit 214. ff. Gott als Schöpfer 200. f., sein Handeln ist Sprechen 217., bei Aristobul und dem Siraciden deßgl., ebendas., 176. Heißt G. als redender, d. h. als die sinnliche Welt hervorbringender ὁ λέγων? 221, 184. Sohn, Söhne Gottes s. Welt.

Gott als Name der gütigen Kraft s. Güte Gottes.

Gottesreich, irdisches 426., Hoffnung darauf 432., Schilderung desselben 433. f., steht endlich allen Menschen bevor 436. f., nach den Essenern mehr vergeistigt 486.

Götter, heidnische, Dämonen s. d.

Göttliche Mitwirkung zur Erlangung der glückseligen Vollkommenheit des Menschen 380. ff. Gott zieht den Menschen zu sich ebendas., 505.

Göttliches = Geistiges s. d., erstes und anderweit Göttliches 277.

Gottschauen höchste Seligkeit 143. f., möglich dem Geiste trotz des Körperlichen 326. ff.

Griechische Philosophie angeblich aus dem Judenthume geschöpft 76. ff. Urtheile über sie und Gebrauch derselben bei den Alexandrinern 86. ff.

Güte Gottes = schöpferische Kraft desselben 194. 226. 230., schlechthin Gott genannt 231. f.

H.

Heiden sich synkretistisch an's Judenthum anschließend II. 202. f., deren Götter = Dämonen s. d.

Heilige Schriften bei den Alexandrinern. Feststellung derselben 29, 4. Inspiration 58. Verständniß ohne Inspiration unmöglich nach den Essenern 74, 53. 484.

Hekatäus von Abdera durch alexandrin. Juden für ihre philosophischen Zwecke corrumpirt II. 216. ff.

Henoch, Jared's Sohn, in den Gesetzesgenealogien 366., bei dem Siraciden II. 142., bei Eupolemus II. 222.

Henoch, Kain's S., in den Gesetzesgenealogien 361.

Hermippus aus Smyrna von den Alten sehr hochgestellt 80. II. 86., nicht zu verwechseln mit dem Berytischen II. 86, 31., sein angebliches Zeugniß wider Aristobul II. 86. ff. Er ist corrumpirt durch die Juden behufs ihrer Zwecke II. 219. f.

Heroen = Ideen und Logen 260., auch überhaupt körperlose vernünftige Seelen 260, 260.

Hesiod, Verse ihm untergeschoben durch Juden behufs ihrer philos. Zwecke II. 90. 93.

Hoffnung überirdischer Güter zunächst nothwendige Tugend 366.

Homer, Verse ihm untergeschoben durch Juden behufs ihrer philos. Zwecke II. 90. 93.

J.

Jaddus, Hoherpriester 18.

Jakob, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 396. ff.

Jason von Kyrene 181. ff.

Idealistisches Moment im jüdischen Alexandrinismus 276. ff.

Idee, die, der Ideen 257.

Ideen, Nothwendigkeit und Beruff derselben 205. 257. Verwechselung derselben mit den allgemeinen Gattungsbegriffen 257., prä-

existiren 258. bei den LXX II. 12., als reine göttlich-geistige Persönlichkeiten, Engel 258. ff. Heroen und Dämonen 259., gleich platon. jüngern Göttern 260. Ideenlehre im B. der Weisheit II. 177.

ἱεροφάντης 30, 4.

Inspiration der heil. Schriften 58.

Jobal, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 363.

Joseph, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 398. 422.

Josephus der Geschichtschreiber, Essener 469, 52., gebraucht die LXX II. 5, 6., ist alexandrinisch-philosophisch gebildet II. 240. ff., leitet die griech. Philos. von den Juden ab 80., nach ihm das Sinnliche entstanden, weil veränderlich 165, 91. II. 242., kennt und übt die allegor. Interpretation II. 241. ff. und die Gesetzesgenealogien ebendas.; seine pantheistische Weltanschauung II. 243., alexandrin. Theologie II. 243. f., hält den jetzigen Zustand der menschlichen Seele für beklagenswerth II. 245. Ist er der Verf. des 4. Buchs der Makkab.? II. 190.

Irrthum mit Laster eng verknüpft s. Tugend.

Isaak, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 395.

Israel, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 398.

Jubal, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 363.

Judas, der Sohn des Sariphäas, pal. Jude im alexandr. Geiste II. 238.

Juden, Quellen und Hülfsschriften zu deren Kenntniß 16, 22., heidnische Schriftsteller über sie II. 215, 26., äußere Lage derselben in Aegypten und namentlich in Alexandrien 16. ff. *) Religionsphilosophie der alexandrinischen Juden, Nutzen der Kenntniß derselben für geschichtliche und exegetische Wissenschaft, Vorrede zur 1. Abtheil. III. ff., Hülfsmittel zu deren Kenntniß, das. XIII. ff., Entstehungsgründe, Eigenthümlichkeit und Charakter derselben 1. ff. 28. ff. — Juden nach alexandr. Ansichten, historisch-religiöser Vorzug derselben 428., deren Leiden, aus welchem Gesichtspunkte betrachtet 430., es stehen ihnen noch größere bevor, warum? 431., endliche Schicksale derselben 432. ff.

Jüdische Theologie, Hülfsmittel zur Kenntniß derselben überhaupt, Vorrede zur 2. Abth.

Judith, Buch II. 114.

K.

Kain, Bedeutung in den alexandrin. Gesetzesgenealogien 351., böse Nachkommenschaft desselben daselbst 361. ff.

κηδεμών der Essener 472.

---

*) Vergl. noch Remond Versuch einer Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis zum gänzlichen Untergange des Staats. Leipz. 1789. Dav. Henr. Levyssohn de Judaeorum sub Caesaribus conditione et de legibus eos spectantibus. Lugd. Batav. 1828. cl. Meier Judaica p. 67. sqq. Endlich das Programm des Hrn. Prof. Carl Cleß: Quaeritur de coloniis Judaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto conjunctas post Mosen deductis. Stuttg. P. I. 1832. 4.

Körper, der menschliche, ein Tempel der göttl. Seele 299, 842., erscheint als Hemmniß des Geistes in sehr trübem Lichte 327. ff., bei Josephus II. 245., wie der Mensch an ihn gefesselt 336, 350.

Kosmogonie, doppelter Lehrtypus derselben 189. ff., im Buche der Weish. II. 174. ff.

κόσμος αἰσθητὸς, νοητὸς 206.

Kräfte, göttl., Begriff und Namen derselben 242. ff. Uebersicht derselben 246. f., höhere, niedere 228. f., schwankende Terminologie bei denselben 231. ff., anscheinendes Schwanken in Betreff der Bestimmung der Wirksamkeit derselben 235., ihr metaphysischer Gehalt 238. ff. und emanatistischer (s. d.) Ursprung 266. ff. im B. der Weisheit II. 178. ff. — Durch die göttl. Kräfte kommt der Mensch zu Gott 381, 505. bei den LXX II. 65. ff., doctrinale und versöhnende Wirksamkeit ders. 380. ff., vorsehende und regierende 385. 511., bei den LXX II. 32. ff. Ob schon ein ausgebildetes System bei den LXX? II. 55., bei Aristobul? II. 103. ff.

κύριος in Bezug auf das Göttl. und im eigentl. Sinne die mächtige Kraft (s. Macht Gottes) 231. ff., übergetragen auf Gott selbst 148. ff. Ueber Beides in den LXX II. 27. ff. 50. ff.

L.

λαλῶν, ὁ, von Gott 221, 184.

Lamech, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 363.

Leben, das, der Menschen ein Fall 328. 347.; theoretisches, praktisches 411. ff. 439. ff. Inconsequenz bei solcher Unterscheidung 417. ff. Vertheidigung des prakt. L. 464, 42. Lebensaufgabe, Losreißung vom Körper (s. Flucht), eine Vorbereitung auf den Tod 335, 407.

λέγων, ὁ, von Gott 221, 184.

Lehrtypus, doppelter, in der heil. Schrift nach den Alexandrinern, Grund und Ausdehnung dieser Behauptung 49. ff.

Leidenschaften 348. ff., mit Thieren verglichen 349., auf 4 Klassen zurückgeführt 399, 525., nothwendig zu beschränken für die Tugend s. d. und Askese.

Licht mit Vorliebe zum Vergleiche mit dem Göttlichen angewandt 270., warum? 271.

Linus, Verse ihm untergeschoben durch Juden behufs ihrer philos. Zwecke II. 90. 93.

λογεῖον s. Urim.

λόγοι, Verhältniß zum λόγος 250. 253. 264, 264. Stellvertreter Gottes 209, 162., Engel s. d., Lichtwesen 274., kosmische Wirksamkeit λόγοι, δυνάμεις ἑνωτικαὶ 195, 135., doctrinale und versöhnende Wirksamkeit derselben 380. ff., λόγοι μεσῖται καὶ διαιτηταί 382, 507., πότιμοι 381, 506., vorsehende und regierende Wirksamkeit 385, 509. s. Kräfte, göttl.

Logos, göttl., zweideutiger Gebrauch des Worts im weitern und engern Sinne 208., im weitern = Mittelursache überhaupt, ὄργανον 208, 162., als 2. Gott ebendas. Warum sich die Alexandriner gerade dieses Terminus bedienten 210. ff. 249. 262. ff. Er ist sehr schnell 217, 277. Logos im engern Sinne, nothwendige Dop-

pelkraft des L. im weitern 205. ff., die disponirende, Weisheit (s. d.) und die durchführende, ῥῆμα (s. d.). Verhältniß zur göttl. Weisheit 221. ff. Des Logos im weitern Sinne Kräfte, s. Kräfte, göttl. Logos als geistige Welt 249., als sinnl. Welt 262. Sohn, Söhne Gottes s. Welt. Des L. doctrinale und versöhnende Wirksamkeit 380. ff., vorsehende u. regierende 385, 509. Erzengel s. d., Lichtwesen 274., ob Messias? 457. f. Der Logos bei den LXX? II. 57, 94., bei Aristob.? II. 108., in den orphisch. Gedichten II. 226.

λόγος ἀλήθεια 254, 249. 283., beim apokryph. Esra II. 122., ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ, ἄνθρωπος ἀσώματος 329, 399., ἀρχή 222, 187., γενικώτατος 250., δεσμός 193. 195., εἰκὼν τ. Θ. mehrsinnig 209, 162. 250., ἔλεγχος 382, 507., ἐνδιάθετος? 250. f., ἐνδιάθετος θεοῦ υἱός 383, 508., ἔνθερμος καὶ πυρώδης 274, 290., ἐξάρχων τ. Θ. 209, 162., ἑρμηνεὺς τ. Θ. 209, 162. 381, 507., ἱερεύς ebendas., ἱκέτης ebendas., mediator 208, 162., μητρόπολις τῶν δυνάμεων 209, 163., νόμος ἄϋδιος 195, 155., ὕλος 209, 163., ὄνομα τ. Θ. 209, 162., ὄργανον 208. und des. Note 162. 253., πληρέστατος 270., προφορικός? 210. f., σπερματικός 264, 264., συνεχής 265, 268., σφραγίς 253., σωφρονιστής 382, 507., τομεύς 193., ὕπαρχος τ. Θ. 209, 162., ὑποφήτης τ. Θ. ebendas. und 381, 507.

Logos, der menschliche 211.

Luft, sinnl. körperliches Element 309.

Luftgeister, Gründe der Annahme derselben 306., einige steigen herab und werden Menschen 307. s. Vernunft, Entstehungsproceß derselben 321, 388., nothwendiger Unterschied von den Logis 310. Inconsequenz in Behauptung, sie seien unerfaßlich vom Bösen 313. Sie sind vorsehend 313. 386, 512.

M.

Macht Gottes, göttl. Sonderkraft 226.

Makkabäer, Bezeichnung dieses Worts II. 187, 130. 1. Buch II. 114.; 2. Buch II. 180. ff., ohne Grund verworfen II. 83, 25., besonders im 2. Theile alexandrinisch; andere Ansicht II. 181, 119., unterscheidet Gott an sich und in seiner Erscheinung II. 182. Schöpfung aus Nichts, in welchem Sinne II. 183. f. Materie als zu bildendes Material II. 187., hebt Gott als ὕψιστος hervor ebendas.; 3. Buch mit alexandrinisirender Richtung II. 187. ff. Bedürfnißlosigkeit Gottes II. 189. Gott als ὕψιστος hervorgehoben II. 190.; 4. B. wirkl. alexandrin.-religionsphilos. Tendenz II. 190. ff. Ursprung II. 191., etwas christianisirend II. 191, 139. Nothwendige Beherrschung der Leidenschaften II. 194. Tugend und Unsterblichkeit verbunden II. 195., allegor. Exegese ebendas.

Maria, See, Aufenthaltsort der Therapeuten, nicht Moeris 446, 9.

Materie, Nothwendigkeit derselben 161. ff., frühere philos. Ansichten über sie; philosoph. Standpunkt der Alexandriner 176. ff. Beschaffenheit ders. nach der letztern philos. Bedürfnisse, formlos und qualitätenlos 183. ff., entbehrend, verlassen, leer 188. ff., hinüberspielend in den Pantheismus 270. Inconsequenzen in der Lehre über sie 188. ff. Die Materie auch ein zu ordnendes Material 190. 293., im 2. Makk. II. 187., ein Gemisch der 4 Elemente, planlos, ungestaltet 189. ff., in den LXX II. 11., wirkende Ursache des Bö-

sen 196. f., die gegenwärtigen Uebel der Welt Nachwehen derselben 391, 514., sie scheint bisweilen ganz zu verschwinden 198. (s. Schöpfung aus Nichts), verschiedene Grade der Receptivität des Göttlichen in derselben 293. Materie vergl. mit Finsterniß 271. ff. Materie bei Aristob. II. 101. Himmlische Materie der Neuplatoniker dem Philo unbekannt 269.

Mathusalah, Bedeutung desselben in den Gesetzesgenealogien 362.

Matthias, der Sohn des Margalothus, pal. Jude in alexandrin. Geiste II. 239.

Meel, Bedeutung desselben in den Gesetzesgenealogien 362.

Mensch, nach Gottes Ebenbilde geschaffen 302. ff., hierdurch Freiheit 303. ff., doch auch körperliche Vorzüge 305. Herr der Erde, ebendas., aufgerichtet 306. Seine Bestandtheile, zwei-, drei- (s. bei den LXX II. 59.), achttheilig 316, 331. Die kleine Welt 319. Vom göttl. Pneuma und Logos zugleich erschaffen 320.; die Mehrheit der schöpferischen Kräfte bei ihm inconsequent gewandt 321. ff. Der himmlische M. = Ideenmensch 320., mannweiblich II. 14.; der sinnliche Mensch des göttl. Geistes gewürdigt 321., doch natürlich und nothwendig unvollkommen 347., obschon nicht an sich sündhaft, ebendas., der leidenschaftliche den Thieren vergleichbar 349. Der erste Mensch vorzüglicher als seine Nachkommen 255, 251.

μὴ ὄν 171, 98. 185. f.

Messias, irdische Seligkeit seines Reichs und dessen philosoph. Unterlage 390, 514. 423. ff., ob der Logos? 437.

Mittelbare Wirksamkeit Gottes 155, 79.

Mittelursachen, göttl., Nothwendigkeit derselben 168., weitere Bestimmungen über sie 202. ff., philos. Gesetz hierzu 204.

μονάς, ἡ, von Gott 125.

Moses, sein vorzügliches Ansehen unter den heil. Schriftstellern nach den Alexandrinern 29., seine Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 399.

Museum, alexandr. 7. 10.

μυστής 30, 4.

Mysterienwesen der Alexandriner 83., ob mit Geheimlehre? 95, 86.

Mystisches Moment im jüdischen Alexandrinismus 46.

Mythen, heidn., allegor. erklärt 40, 11.

N.

Nationalansichten der Juden und deren Verhältniß zu den alexandrin. Speculationen 423. ff.

Natur, natürliches Vermögen 288. f. 295.

Noah, Bedeutung desselben in den Gesetzesgenealogien 367., bei den LXX II. 23.

Noëma, Bedeutung derselben in den Gesetzesgenealogien 363.

Nothwendigkeit, Band was den Menschen an den Körper fesselt 336. ff.

νοῦς τῶν ὅλων Gott 265, 268.

O.

Offenbarung, Möglichkeit, Nothwendigkeit, Werth derselben 389, 512., dem jüdischen Glauben wesentlich 42.

οἴησις 353.

ὄν, τό, ὤν, ὁ Gott 123, 21. 140., bei den LXX II. 27., bei den Therapeuten 453., im B. der Weisheit II. 161.

Onias erbaut den heliopolit. Tempel 20. II. 3, 3.

ὄργανον s. λόγος.

Orpheus, untergeschobene jüdisch-alexandrin. Verse bei Aristobul II. 90. ff., sonst II. 225. ff.

P.

Palästina ergriffen von jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie 467. und II. 237. ff.

Pantheismus, logikalischer, des Philo, dessen Rechtfertigung 261., Durchführung 275. ff.

Paradies, Seligkeit desselben, philosoph. Unterlage solcher Ansicht 390, 514.

Particularismus den Alexandrinern fremd 426.

πάθη 348.

παθητόν, τό 184.

Patriarchen bitten für die Juden, in welchem Sinne 429.

Philo, der Philosoph 27., als Repräsentant der jüd.-alexandrin. Religionsphilosophie 98. ff., sein Judaismus 104., seine wissenschaftliche Bildung 105., als Philosoph 106. ff., ob Platoniker, Stoiker oder Pythagoräer? 31, 6. 45, 15. u. 16., vertheidigt die alleg. Interpretation 56., seine Schriften 109. ff., *) ob Verf. des Buchs der Weisheit? II. 161, 76., ob Kenner der hebr. Sprache? 73., Lehrbegriff desselben 114. ff., Literatur über diesen 111, 14., Eintheilung seiner Philosophie 113., deren Anfangspunkt 159.

Philo, der ältere, der Geschichtschreiber über die Juden II. 215, 26., ob Verf. des B. der Weisheit? II. 161, 76.

Philo, der Dichter über Jerusalem, ob alexandrinischen Moments? II. 199, 157.

Philosophie, Werth derselben bei den Alexandr. 87. ff., nach dem Urtheile der Essener 482. ff. Eintheilung derselben 113. Zustand derselben unter den Ptolemäern in Aegypten 14.

Phokylides, sein νουθετικόν, ob von einem alexandrin. Juden corrumpirt? II. 222, 52.

φύσις s. Natur, φυσικώτατος mit beigefügter Zahl 456, 27.

---

*) So eben sind von Ang. Mai in den rer. sacrar. lib. 2. Auctt. Leontio et Joanne (im 7. Theile s. nov. collection. vett. scriptt. P. I. p. 74. — 109.) viele bisher unbekannte Fragmente aus Vätern, auch einige aus Philo bekannt gemacht worden (s. p. 95. 96. 98. — 109.), aus denen wir übrigens mehre Titel von Schriften des Letzteren kennen lernen, die selbst bis auf diese verlohren waren.

Physikotheologischer Beweis für das Dasein Gottes 163. Wichtigkeit desselben 167.

πληροῦν 186. ff.

πνεῦμα, göttl., s. Geist, göttl., und 294, 335. 301, 349.; menschliches s. Geist, menschl.; προφητικόν s. Prophet.

Präexistenz der Seelen 306. ff. im Buche der Weisheit II. 168., bei Josephus II. 245., auch der bösen Seelen? II. 168, 92.

Praktisches Leben 92, 82., s. auch Leben.

Prophet, Prophetie 30, 4. 388, 512.

Prosopopoeie und Hypostasirung unterschieden und in ihrem Unterschiede erkennbar, wie? 239. f. II. 132. f.

Pseudepigraphen des A. T., die Entstehung dergleichen für Zwecke des jüd. Alexandrinismus sehr erklärlich 86. II. 236., doch kein diesem Zwecke sicher entsprechendes vorhanden II. 236.

ψυχή s. Seele.

Ptolemäer, ihre Regierung und ihr Einfluß auf Wissenschaftlichkeit 6. ff. *) Dunkelheit in der Geschichte ihrer Aufeinanderfolge II. 78, 10.

Ptolemäus 1. Lagi 6. ff. 9. 21.; der 2. Philadelphus 19, 29.; der 4. Philopator 23.; der 6. Philometor 20.; der 7. Physkon 6, 3. 25.

Pythagoras in seinem Einflusse auf den Alexandrinismus 45. 32, 6.

R.

Rabbinen, Urtheil der, über die LXX II. 5. f., machen 18 Stellen angeblich untreuer Uebersetzung derselben namhaft 7.

Regierung, göttl., der Welt 384.

Reichthum s. Glück, irdisches.

ῥῆμα θεοῦ 220. 263, 264. 264, 265. 383, 508.

Reue Uebergang zur Besserung 366. Gottes, von den LXX im Pentateuche consequent vermieden II. 33. ff.

S.

Samariter in Aegypten setzen ihren Haß gegen die Juden dort fort II. 222., corrumpiren den Eupolemus für alexandrinisch-philosoph. Zwecke, die sich auch bei ihnen finden ebendas.

Scheinkörper der göttl. Potenzen 386, 511.

Schlange im Paradiese in den alexandrin. Allegorien 345., in den LXX II. 17.

Schöpfung aus Nichts im 2. B. der Makkab. in welchem Sinne II. 183., bei Philo 198. f. Schöpfungsurkunde, doppelte, wie betrachtet bei den LXX II. 11.

---

*) Vergl. hierzu Montucla hist. des mathématiques t. 1er: Ecole d'Alexandrie. Auch de Schmidt dissertat. de navigationibus et commerciis Ptolemaeorum.

Schriften, heil., s. Heilige Schriften; unterschobene oder corrumpirte zu Gunsten alexandrinischer Ansichten 82. u. II. 204. ff.

Schutzengel einzelner Völker, Zahl, Beschaffenheit, Zusammenhang mit den alexandrin. Dogmen II. 63. ff.

Seele, vernünftige 288. f., bei Aristobul II. 99., Namen derselben 288, 314., präexistirt s. d. und Vernunft, vernunftlose, Kräfte derselben 289. f.

Sejan, Feind der Juden 26.

Selbstmord, anscheinend empfehlenswerth, doch mit consequentem Rechte verworfen 330. ff.

Selbsterkenntniß, Wichtigkeit derselben 375.

Sella, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 363.

Septuaginta, philos. Nothwendigkeit der Annahme einer wörtl. Inspiration derselben für die Alexandriner 59. Spuren alexandrin. Religionsphilosophie in denselben II. 1. ff. Zeit ihrer Abfassung II. 1. 88. ff., in Aegypten 2., selbst wieder zu Gunsten alexandrin. Ansichten von Juden corrumpirt II. 3, 4., früher den Juden angenehm, später in Polemik gegen die Christen verhaßt II. 4. ff., ob sie erst durch die Christen recht in Gebrauch gekommen? II. 5, 5. Dreizehn Stellen von den Rabbinen als untreu wiedergegeben hervorgehoben II. 7. Spätere Ansichten über den Einfluß ihrer religiösen Ueberzeugung auf ihre Uebersetzung II. 8. ff., aus einer samaritanisirenden Recension übergetragen? II. 43, 71. Aendern um bibl. Charaktere zu idealisiren II. 59, 97.

Seth, Bedeutung in den alexandrinischen Gesetzesgenealogien 363.

Sibyllinische Orakel, inwieweit für jüdischen Alexandrinismus wichtig II. 228. ff., frühere Ansichten über sie II. 230. ff., das sog. Prooemium zu denselben besonders wichtig II. 232. ff., es nennt die Welt die Wohnung Gottes II. 234., der Alles durchdringe, ebendas. f., Gott ist Licht II. 235., der Heiden Götter Dämonen II. 236.

Simon 1. und 2., Hohepriester II. 145.

Simon der Magier, in wie weit alexandrin. Interesses II. 239. f.

Sinn, der, 289. 344.

Sinnliche, das, nothwendig entstanden 164., weil veränderlich nach Josephus 165, 91., sinnliche Welt s. Welt.

Sirach, die Weisheit Jes., von dessen Enkel übersetzt II. 126., des letztern Urtheil über die LXX II. 5, 7., um so natürlicher, da er alexandrin. Bildung mit Palästina verbunden zu haben scheint 468. Das jetzt vorliegende Buch inwiefern von Bedeutung für jüd. Alexandrinismus II. 126 ff., palästinisches Erzeugniß ebendas., palästr. Ansicht vom Tode II. 127. f., palästr. ungescheute Ableitung auch des Bösen von Gott II. 129., palästr. Ansicht von der Weisheit II. 129. ff., doch dabei auch alexandrin. Moment II. 140. ff., die Engel Götter der Völker II. 141. Selbstsucht der Sünde Keim II. 142. Gesetzesgenealogien II. 142. f., allegor. Interpretation II. 143. Sprechen Gottes = Handeln 217. Spuren griech. Bildung II. 144, 54. Erklärung dieses verschmolzenen Charakters II. 144. ff. Zeit der Uebersetzung und Abfassung II. 145. Das alexandrin. Moment hervorgedrängt durch Uebersetzung und theilweise Umarbeitung II. 148. ff. Zerspaltung des Buchs II. 149, 64.

Sklaverei gemißbilligt bei den Therapeuten 457., bei den Essenern 481.

Sohn, Söhne Gottes s. Welt.

σοφία τ. θ. s. Weisheit, göttl.

Sophokles, Verse desselben verdächtige bei Hekatäus von Abdera II. 217, 29.

Sprechen Gottes = Handeln 217., bei Sirach und Aristobul ebendas.

Sprachgebrauch, nothwendige Unterscheidung des strengen und minder strengen 146. ff. II. 165, 84.

στάσις τ. θ. II. 104. und Note 74. das.

Stoa in ihrem Einflusse auf jüd. Alexandrinismus 45. 32, 6. 182. f.

Stolz = Lüge bei den Therapeuten 454. f.

Strafe in dieser Welt für Sünde wünschenswerth 391, 514.

Sünde, Begriff derselben 350., mit Irrthum verknüpft 354. ff. s. Tugend.

Sündenfall, in welchem Sinne verstanden 346. ff., im B. der Weisheit II. 168.

Sündfluth, allegor. Deutung II. 196.

συμπλήρωσις τῶν πάντων 248, 230. 332, 404.

σύστασις 192, 120., im B. der Weisheit II. 176, 107.

T.

τάξις 214.

τείνειν 267., im B. der Weisheit 175.

Tetragrammaton 150, 76.

Theodike 389. und Note 513. daselbst.

θεοὶ αἰσθητοί, ἐμφανεῖς 262., μερικοί bei den LXX II. 63. ff., beim Aristeas 208.

θεός im eigentl. Sinne die gütige Kraft Gottes (s. Güte) 232. ff., dann übergetragen auf Gott selbst 148. ff. Beides in den LXX II. 27. ff. II. 50. ff.

Theosophisches Moment im Alexandrinismus 47.

Therapeuten 89, 77. 126. Secte 463, 38. Namen 444. Verhältniß zu christl. Mönchen 440, 2. Hülfsschriften über sie ebendas. Quellen 443, 5. Verschiedenheit von den Essenern 442. 446, 8. 497. lieben die Einsamkeit 443. Aufenthaltsort, ob auch außerhalb Aegyptens? 445. Therapeuten im weitern Sinne des Worts 445, 8. Höchste Mäßigung der Th. in Wohnung 446., Speise und Trank 447., Kleidern 448. Ehe 449. Hohe Feier des 7. Tages 447. 451. ff. Sennacen 450. σύνεδρια ebendas. und Note 14. das. Gebet, allegor. Deutung der Schrift 450. Sie ruhen auf alexandrinisch-dogmat. Grunde 453. ff. Heiligstes Mahl 455. ff. und Nachtfeier 460. f. Bedeutung derselben 461. ff. Alter der Secte 463. scheinen sich vom Alexandrinismus auszuscheiden 464. keine Sklaverei 457. ob der Verf. des Buchs der Weisheit Therapeut? II. 170, 96. II. 176, 107.

Therapeutinnen 444.

τμήματα 193. 268.

Tobel, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 363.

Tobias, Buch, welcher Gebrauch deſſelben im Alexandrinismus? II. 125.

Tod, die natürliche Bedingung vollkommener Seligkeit 330. ff. 332. 403., vita meditatio mortis 335, 407., Paläſtiniſch-trübe Anſicht über denſelben im Buche Sirach's II. 127. f., bei Baruch II. 151. In welchem Sinne Folge des Sündenfalls? im B. der Weisheit II. 172.

Trieb 290.

τρόποι τῆς ψυχῆς 342.

Tugend = Apathie 350., ſie iſt eine weſentliche 418., von Einſicht und Weisheit unzertrennbar 354. ff. 371. ff., im B. der Weisheit II. 167., 4. Makkab. II. 195., Ariſteas II. 208. Tugenden auf die Cardinaltug. zurückgeführt 368., zerfallen in niedere u. höhere 369. ff. Beweggründe zu ihnen 376. f. Tugendhaftes Leben erſt ein wahres Leben 332, 403.

U.

Uebel, Rechtfertigung deſſelben in der Welt 389. ff. und Note 513. —515.

Ueberſetzung der 70 ſ. Septuaginta, eine griech. d. A. T. vor dieſer? II. 73, 2.

Unſterblichkeit der vernünftigen Seele 334., weſentlich für Alle, perſönlich nur für die Guten 330. ff. beſ. 333. 405., bei den Eſſenern 485., im B. der Weisheit II. 170. ff., im 4. B. der Makkab. II. 195.

Urim und Thummim als Symbole des göttl. Logos 220, 131., warum in den LXX λογεῖον, δήλωσις und ἀλήθεια überſetzt, ob mit Rückſicht auf die Logologie? II. 57, 94., bei Eſra II. 124, 19.

V.

Verähnlichung des Menſchen mit Gott Lebenszweck 335.

Vergnügen Band was den menſchl. Geiſt an den Körper feſſelt und leicht zur Sünde verleitet 336. ff. 345. ff.

Vernunft ſ. Seele, vernünftige und Geiſt, menſchlicher. Die höchſte Kraft des Menſchen 290., deſſen Fähigkeit ſich ſelbſt frei zu beſtimmen 290, 324., im 4. B. der Makkab. II. 194., deßhalb göttl. Weſens 296. beſ. 299, 342., und nothwendig anderer Entſtehungsweiſe als die ſinnl. Gegenſtände 296. ff. 341. (nicht conſequent feſtgehalten 341.), als das 2. Abbild Gottes durch den Logos oder das 3. Gottesbild in verſchiedenem Sinne ebendaſ. Entſtehung durch das πνεῦμα θεῖον ſ. Geiſt, göttl., hierdurch Fähigkeit freier Tugend 302. Anderer Lehrtypus der Entſtehung aus Luftgeiſtern (ſ. d.) 306. f. Berührungspunkte beider 307. ff. Unzweckmäßigkeit des letztern 308. Vernunft der wahre Menſch 529.

Vorherwiſſen Gottes Verhältniß zur Freiheit 216. f.

Vorſehung Gottes 383. ff.

W.

Wasser, ausströmendes, im häufigen Vergleiche mit dem wirkenden Göttlichen 269. ff.

Weib, Bedeutung in den alexandrin. Allegorien 344.

Weihe zu den heil. Mysterien eine innere 94. ff.

Weisheit, Buch der, alexandrin. Ursprungs und Inhalts II. 152. ff. Andere Ansichten II. 152, 69. Das Buch nicht zu zertheilen II. 154, 70. Alexandrinische Lehre in ihm über die Weisheit II. 154. ff. Gott an sich im Gegensatze zu seinen Eigenschaften II. 160. f. ob Philo der Verf.? II. 161, 76., ob der Verf. Therapeut? II. 170, 96. und II. 176, 107. Es faßt die Weisheit minder scharf II. 164., ob die Logologie ihm unbekannt? ebendas., kennt die alexandrin. Typologie II. 164, 81. und II. 172, 99., faßt den göttlichen Geist minder scharf II. 165., schreibt der göttl. Weisheit einen Geist zu II. 166. Ob diesem Geiste mystisch 21 Prädicate? ebendas., welche Prädicate II. 167. Verknüpft Tugend und Weisheit ebendas. Leib sündige Last II. 169. Sündenfall in welchem Sinne? II. 168. Der Mensch kann sich nur nach Weisheit sehnen ebendas. Unsterblichkeit der Seele für Gute II. 170. ff. in welchem Sinne der Tod Folge des Sündenfalls? II. 171. f. letzter Gerichtstag 174. Kosmische Prädicate der Weisheit II. 174. ff. doppelter Lehrtypus, Alles durchdringend II. 175. Ideenlehre II. 177. Emanatistischer Ursprung der g. Weisheit II. 178. f., diese zusammengestellt mit dem Lichte II. 180, 117.

Weisheit, göttliche, Begriff derselben 220. Verhältniß zum göttlichen Logos 221. Gattin, Tochter Gottes u. Aehnl. 222. und das. Note 187. Bild Gottes, ἀρχή, ebendas. Ist Mutter des Alls 223. und weltbildende Ursache 223. f., im Buche der Weisheit II. 174. ff., ist beweglich, ebendas. II. 176. Sie ist streng vom Logos geschieden 224., angeblich identisch mit ihm 221, 185. 383, 508. Ob alter Name für Mittelursache überhaupt? II. 107, 163. die einsame ebendas., doctrinale und versöhnende Wirksamkeit derselben 380. ff. II. 167., mit dem Lichte verglichen bei Aristobul II. 104. ff., in dem B. der Weisheit 180, 117. — Göttl. Weisheit bei Aristobul II. 104. ff., nach dem Buche der Weisheit II. 154. ff., dieß schreibt ihr einen Geist zu II. 166.

Weisheit, menschl., mit Tugend (s. d.) eng verbunden; der Mensch kann nur nach ihr streben, sie aber ohne göttl. Gnade nicht erreichen, welches oft in einem seltsamen Bilde 384, 508., im B. der Weisheit II. 170, 90.

Welt = Ort Gottes s. Gott. sinnl. 206., Pforte zur geistigen 162., nothwendig vollkommen 252. f., (obschon immer unvollkommen 254, 251.); geistige, unsichtbare 206., bei den LXX II. 11. Gattungs- und Planenwelt 206. f., bei den LXX II. 13. eine Formenwelt 253., deren geistige Formen = Gattungsbegriffe und Ideen 255. Welten, Beschaffenheit der gebildeten (geistigen und sinnlichen) 246. ff. Söhne Gottes, der ältere und jüngere 251. Im wahren Sinne nur Eine Welt, die vollkommenste 248., ein großer Mensch 319. Weltbildung 246. ff., als Umformung der Urmaterie 192., in's Einzelne beschrieben 193., außer aller Zeit 213. f.

Wissenschaft, Werth derselben bei den Alexandrinern 87. Stufe derselben bei letztern 88. und Note 76. das. II. 94.
Wolkensäule, Führerin der Israeliten, allegor. gedeutet 438., im Sirach und B. der Weisheit II. 134, 34.
Wort, göttl., s. Logos; menschliches, dessen Angemessenheit bei Zusammenstellung mit der göttl. Thätigkeit 212.

Y.

ὕψιστος bei den Alexandrinern im eigenthümlichen Sinne Prädicat Gottes, bei Esra II. 121., bei Tobias II. 125., bei Sirach II. 141., im 2. B. der Makk. II. 187., im 3. Buche II. 190., beim Aristeas II. 208.

Z.

Zahlen in der Kosmologie 456, 27.
Zeit, Ansicht über sie 213.
ζηλοῦντες bei den Essenern 493.
Zustand der Seele nach dem Tode 423., bei den Essenern 486.; trauriger Zustand der bösen Seelen nach demselben, beschrieben 486.

II.

Register der besprochenen Stellen.

(Ich bemerke, daß nur solche Stellen der heil. Schriften angeführt sind, deren höheren Einfluß auf die Entwickelung der jüdisch-alexandrin. Speculationen oder deren eigenthümliches Verständniß und wahre Lesart ich entwickelt habe; letzteres Beides war auch der Grund der Auswahl in Betreff der übrigen Schriftsteller.)

Genesis I. v. 2. S. 172. II. S. 11. II. S. 178., v. 5. S. 206., v. 11. II. S. 14., v. 26. S. 302. u. daf. Note 352. S. 321. II. S. 7, 13., v. 27. II. S. 14. II. v. 2. II. S. 103, 74. v. 5. II. S. 13., v. 7. S. 300. u. 321., v. 9. II. S. 12., v. 15. II. S. 4, 4., v. 16. u. 17. II. S. 20., v. 18. S. 344., v. 19. S. 350. f. II. S. 12. f., v. 21. II. S. 17., v. 25. S. 345. f. III. v. 12. II. S. 21., v. 14. II. S. 59., v. 15. S. 58. II. S. 21., v. 17. II. S. 22. IV. v. 1. S. 351., v. 8. S. 358. II. S. 3, 4., v. 26. II. S. 23. V. v. 24. S. 366., v. 29. II. S. 24. VI. v. 1. S. 307., v. 2. II. S. 4, 4., v. 5. S. 349, 444., v. 6. u. 7. II. S. 34. ff., v. 9. S. 367. XII. v. 1. S. 375. XV. v. 10. S. 78. u. 193. XVI. v. 17. II. S. 3, 4. XVIII. v. 1. ff. S. 374. u. 376. XXI. v. 9. II. S. 59, 97. XXXI. v. 20. u. 26. II. S. 59, 97.

Exodus III. v. 14. S. 123. 138. II. S. 27., v. 14. u. 15. S. 141. f., v. 15. II. S. 46., v. 20. II. S. 4, 4. VI. v. 3. (2.) II. S. 30. XV. v. 3. II. S. 44. XIX. v. 3. II. S. 44. XX. v. 18. (15.) S. 217., v. 21. (18.) S. 134. XXI. v. 6. II. S. 44. XXII. v. 28. (27.) II. S. 26. XXIV. v. 10. u. 11. II. S. 40. XXVIII. v. 16. II. S. 57, 94. XXXII. v. 7. II. S. 44, 72. II. S. 60., v. 12. u. 14. II. S. 37. XXXIII. v. 13. S. 142., v. 18. II. S. 56, 91., v. 23. S. 135.

Leviticus XVI. v. 17. II. S. 3, 4. XXIV. v. 15. f. S. 151. II. S. 25.

Numeri XII. v. 8. II. S. 41. XXIII. v. 19. S. 50. 123.

Deuteronom. XXIX. v. 20. (19.) II. S. 43, 71. XXX. v. 14. II. S. 59. XXXII. v. 8. II. S. 62. XXXIII. v. 2. II. S. 71.

Josua IV. v. 24. II. S. 44.

Regum 1. I. v. 14. II. S. 61. XV. v. 35. II. S. 38. XXVI. v. 12. II. S. 18. 3. VIII. v. 53. II. S. 44.

Chronic. 2. VI. v. 1. f. II. S. 76.

Jesaias VI. v. 1. II. S. 55. XIX. v. 18. II. S. 2, 3. XXIX. v. 10. II. S. 18. XXXVIII. v. 11. II. S. 42. XL. v. 20. II. S. 16. XLII. v. 13. II. S. 44. II. S. 52. XLV. v. 18. II. S. 15.

Jeremias II. v. 13. S. 148. XIV. v. 13. II. S. 32. XVIII. v. 8. II. S. 38. XXXIX. (XXXII.) v. 17. II. S. 82.

Jonas III. v. 10. II. S. 38.

Psalm. XVI. (XVII.) v. 15. II. S. 42. XXXIX. (XL.) v. 7. II. S. 60. L. (LI.) v. 14. II. S. 60. LXII. (LXIII.) v. 3. II. S. 42. XCV. (XCVI.) v. 5. II. S. 69.

Proverb. I. v. 7. II. S. 48, 76. VIII. v. 22. ff. II. S. 135. f. XIX. v. 15. II. S. 19.

Job. VII. v. 15. II. S. 59. XXXIII. v. 15. II. S. 18. XXXV. v. 14. II. S. 42, 70.

Esra, apocr., I. v. 26. II. S. 124., v. 48. f. II. S. 121.

Sapientia Sal. I. v. 6. II. S. 166, 85. II. v. 23.—25. S. 172, 100. X. v. 1. 2. S. 168.

Siracid. Prolog. II. S. 145, 55. II. S. 147, 60. I. v. 1. II. S. 129. XXIV. II. S. 130, 31. II. S. 139. f. II. S. 152., v. 4. II. S. 134, 34.

Baruch III. v. 14. ff. II. S. 152.

Maccab. 2. I. v. 10. II. S. 76, 5. 3. II. v. 14.—16. II. S. 188, 132. 4. XVIII. II. S. 196.

Brief a. d. Hebräer X. v. 6. 8. II. S. 61.

Clement. Alexandr. Strom. V. p. 595. II. S. 81. ff.

Euseb. Praep. Evang. VIII. 8. p. 370. II. S. 81. ff. II. S. 83. ff., 10. p. 376. II. S. 97, 64. IX. 17. p. 418. II. S. 221, 47., 27. p. 432. II. S. 201, 164. XIII. 12. p. 664. II. S. 73, 2., p. 667. II. S. 104, 76. f. Orpheus.

Josephus Antiq. XIII. 3. §. 1. II. S. 3, 3. XVIII. 1. §. 5. S. 491, 90. de bello Jud. II. 8. §. 5. S. 478, 69., §. 14. S. 489, 85.

Orpheus, die 41 Verſe aus Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. ff. II. S. 90. ff., ibid. v. 2. 3. II. S. 90, 3., v. 9. II. S. 92, 51., v. 18. ff., beſ. v. 21. II. S. 100, 72., v. 21. II. S. 90, 48. II. S. 103, 74., v. 22.—26. II. S. 97, 49., v. 27. II. S. 92, 51., v. 36. 37. II. S. 91, 50.

Pacianus epist. 2. advers. Novat. II. S. 63, 106.

Philo de mundi opific. p. 4. S. 207, 160., p. 5. II. S. 11, 25. leg. alleg. I. p. 44. S. 155. S. 264, 265., p. 45. S. 249, 233., p. 47. S. 155. S. 300, 343., p. 57. S. 137, 48. leg. alleg. II. p. 1097. S. 330, 401., p. 1103. S. 279, 300. leg. alleg. III. p. 94. S. 288, 314. S. 384, 508. de cherub. Verhältniß dieſes Buchs zum B. de Caino ejusque ortu S. 351, 449., p. 114. u. 116. S. 384, 508., p. 118. S. 344, 428. S. 352, 450. de sacrif. C. et A. p. 140. f. S. 221, 184., p. 153. S. 226, 196. de posterit. Cain. edit. Mang. I. p. 232. S. 362, 472., p. 238. S. 362, 473., p. 242. S. 383, 508., p. 251. II. S. 45, 72., p. 256. S. 193, 133. de plantat. N. p. 217. S. 306, 360. quod Deus sit immutabil. p. 298. S. 252, 243., p. 303. II. S. 36, 64., p. 317. S. 279, 300. de confus. ling. p. 329. S. 329, 399., p. 345. S. 241, 223. de profug. p. 464. f.

S. 221, 184., p. 479. S. 184, 108. S. 270. S. 272, 281. de migratione Abrah. p. 488. S. 332, 403. quis rer. div. haeres p. 503. S. 232, 208., p. 504. S. 150, 76. de somniis I. p. 582. S. 310, 369. und S. 311, 370., p. 586. S. 260., p. 593. S. 162, 84., p. 599. S. 141, 59. de vita Mosis, über ſie überhaupt Vorrede zur 1. Abth. S. XVII., Buch II. p. 612. S. 438, 581. de sacrificant. p. 860. S. 144. quisquis prob. liber p. 876. S. 32, 6. S. 470, 54. de vita contemplat. p. 891. S. 445, 7., p. 894. S. 447, 10. und S. 451, 15. de nominum mutat. p. 1044. S. 272, 281., p. 1045. S. 134, 39. vergl. S. 137., p. 1046. II. S. 30., p. 1048. S. 264, 269. de septenario p. 1176. S. 131, 34. quaest. in Exod. II. 45. S. 241, 223.

Plinius Hist. nat. V. 17. S. 471, 59.

Pseudoclement. Homiliae II. 49. edit. Cotel.-Cler. I. 513. II. S. 63, 105., III. 39. ejusd. edit. I. 614. II. S. 36, 62.

Rufin. Hist. eccl. VII. 32. II. S. 77, 6.

Theodoti ex scriptis epit. ap. Clem. Alex. edit. Pott. Vol. II. p. 980. II. S. 11, 26.

Berichtigungen.

In der ersten Abtheilung bittet man noch Folgendes zu verbessern:

S. 265.	Z. 6. v. o.	lies: Jemanden — Den	statt	Jemand — Der
; ;	; 8. ; ;	; : Den	;	Der
; 330.	; 11. ; ;	; : wesentlichen	;	persönlichen
; 382.	Note Z. 11. v. u.	lies: nach	;	noch

Halle,
gedruckt in der Buchdruckerei des Waisenhauses.

BINDING DEPT. SEP 17 1969

B
631
D3

Dahne, August Ferdinand

Geschichtliche Darstellung der judisch-alexandrinischen Religions-Philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 09 08 05 003 2